TUNÇER SARPTUNALI

Felsefe dergisi

89 / 2

İNSAN VE FELSEFE

Arslan Kaynardağ
Hilmi Ziya Ülken
Betül Çotuksöken
İonna Kuçuradi
Hayrettin Akyıldız
Serol Teber
Theodor Oizerman
Aleksander Zubov
V. Lektorski

●●

Helmut Seidel
G. Strohmaier
Ali Irgat
Mehmet Erken
A. Şeptulin
Joachim Kahl
M. Petrosyan
Schelling
Leonid M. Batkin
L. Feuerbach
Bernard Fabre
Afşar Timuçin
Hasan Keseroğlu

Felsefe dergisi

Felsefe Dergisi: Üç ayda bir çıkar ● **Sayı**: 27 ● **Fiyatı**: 5000 TL (KDV dahil). Yurtdışı 7 DM ● **Yönetim yeri**: Nuruosmaniye Cad. Atay Apt. No. 5, Kat 3 Cağaloğlu/İstanbul ● **Sahibi**: De Basım Yayın Dağıtım Ltd. Şti. adına Ayhan Kızılöz ● **Yazışleri Müdürü**: Fevzi Göloğlu ● **Genel Yayın Yönetmeni**: Oğuz Özügül ● **Basıma hazırlık**: Dizgi-Yayın Merkezi ● **Basım**: Kent Basımevi ● **Abone koşulları**: Yurtiçi yıllık 12000 TL. Yurtdışı 20 DM ● **Abone bedelinin yatırılacağı hesap No.**: De Basım Yayın Dağıtım Ltd. Şti. Yapı Kredi Bankası Çemberlitaş Şubesi 2558.5 ● **Kapak**: Leonardo da Vinci, Anatomi Desenleri'nden (19A); "Uterus İçinde Çocuk", Windsor Sarayı Kütüphanesi, İngiltere.

İÇİNDEKİLER

Sunu 3

Felsefe Tarihi

Thales'ten Platon'a - VI

Sofistler Söylendikleri Kadar Kötü müdürler? / *Helmut Seidel* 5

Halifeler Ülkesinde Düşünürler - I / *Gotthard Strohmaier* 14

Felsefe Sorunları

Leibniz'te Monade Kavramı / *Ali Irgat* 23

"Bir Felsefe Sorusu (Nedir?)" ya da Diyalog Üzerine / *Mehmet Erken* . . 30

Madde'nin Genelgeçerli Bir Özelliği Olarak Yansıtma ve Yansıtma Biçimlerindeki Gelişme / *Aleksander Şeptulin* 33

Felsefe ve Doğabilimleri

Bilimsel Bilgilenmede Ben-Bilinci ve İçsel-Düşünme / *V. Lektorski* . . . 42

Özel Bölüm

İnsan Anlayışımızda Dünden Bugüne Değişmeler / *Arslan Kaynardağ* . . 55

Tarih Boyunca İnsan İdeali / *Hilmi Ziya Ülken* 62

Kavram Oluşturan Bir Varlık Olarak İnsan / *Betül Çotuksöken* 69

Prof. İonna Kıuçuradi ile Uluslararası Felsefe Kurumları Federasyonu Konusunda Söyleşi / *Arslan Kaynardağ* 72

Sevgi Üzerine / *Dr. Hayrettin Akyıldız* 77

Homo Sapiens Ne Oldu Sana? / *Serol Teber* 81

İnsan, Özellikle İnsan / *Theodor Oiserman* 95

İnsanlığın Evriminde Genel Eğilimler / *Aleksander Zubov* 109

Fransız Devrimi ve Aydınlanma Felsefesi

Din Eleştirisi ve Hoşgörü Düşüncesi—

Devrimin Düşünsel Kaldıracı / *Joachim Kahl* 124

Aydınlanma ve Burjuva Hümanizmasının İlerici Dönemi / *M. Petrosyan* . 133

Tarih Felsefesi

Tarihin Felsefesi Olur mu? / F.W.J. Schelling 149

Estetik ve Sanat Kuramı

Leonardo da Vinci'nin Anatomi Desenleri / *Serol Teber* 154

Leonardo da Vinci'nin Dünyası / *Leonid M. Batkin* 160

Felsefe Metinleri

Hegelci Felsefenin Eleştirisi - I / *L.A. Feuerbach* 173

Felsefe Kitapları

Bir Putun Yıkılışı / *Bernard Fabre* 185

Okur Forumu

Vural Yıldırım'a Yanıt / *Şahin Yenişehirlioğlu* 187

Felsefe Bibliyografyası

Felsefe Yayınları Kaynakçası / *Hasan S. Keseroğlu* 189

Felsefe Sözlüğü

Felsefe Sözlüğü / *Afşar Timuçin* 192

Filozoflar Ansiklopedisi

Albrecht, Erhard / *Margret Liebscher* 195

Anselm, Canterbury'li / *Siegfried Wollgast* 196

Felsefe Haberleri

Erich Hahn'la Söyleşi 199

sunu

Günümüzde insan sorunu, dolaylı ya da dolaysız, az ya da çok, şu ya da bu yönden tüm bilimleri, sanatın tüm alanlarını, hatta toplam kültür sistemini ilgilendiren bir sorun haline gelmiştir.

Hiç abartmadan denebilir ki, 20. Yüzyılın sonunda insanlar için birçok bakımdan yeni varoluş ve gelişme koşulları meydana çıkmıştır: İnsanlığın eskimiş toplumsal örgütlenme biçimlerinden yeni, daha yetkin insancıl biçimlere doğru hızla yol alışı; insanın çalışma yaşamında meydana gelen değişiklikler (bilimsel-teknik devrim sürecinde üretici güçlerin gelişmesi öyle bir noktaya ulaşmıştır ki, insanın gelişmesi ve yetkinleşmesi gitgide üretimdeki gelişmenin koşulu ve temeli haline gelmektedir); insanın doğal çevresiyle ilişkisinde birçok yönden yeni durumların ortaya çıkışı; insanın varoluş ve gelişme koşulları ile biyo-sosyal bir varlık olarak yaşamındaki akılcı ve ahlaksal öğelerin önemini artırmaya dönük yeni olanakların yakın ilişkisi gibi...

İnsanoğlu kuşkusuz daha önceleri de bir dizi somut bilimin nesnesini oluşturuyordu: Örneğin antropoloji, psikoloji, biyoloji, fizyoloji, pedagoji, etik, tıp vb. Bugünse doğabilimsel bilgiler sisteminde yaşlılık fizyolojisi ve morfolojisi, yüksek sinirsel faaliyetlerin tipolojisi, insan genetiği, somatoloji ve ergonomi, aksiyoloji, hevristik, sosyal ekoloji gibi yeni disiplinler ve akımlar meydana çıkmıştır. Ayrıca sibernetik, enformasyon kuramı gibi teknik bilimler de insan sorununun araştırılmasına aktif bir şekilde katılmaktadırlar.

İnsan sorununun araştırılmasında felsefeyle özgül bilimlerin ilişkisini, bilimci ve anti-bilimci olmak üzere, iki karşıt görüş tarzı etkilemektedir.Bir yandan özgül bilimlerin elde ettiği başarılar, bu özgül bilimlerin de insanla ilgili felsefî sorunların çözümüne katkıda bulunabileceğine dair pozitivist bir görüşün yaygınlaşmasına neden olmakta, öte yandansa anti-bilimciler bu alanda sadece "katışıksız" felsefî bilgi yöntemlerine izin vermekte ve bilimin sınırlılığını vurgulayarak, onun "gerçek" insan doğasına yabancı ve düşman olduğunu öne sürmektedirler. Oysa modern felsefî ve bilimsel araştırmalar, bu iki görüş tarzından birinin mutlaklaştırılmasıyla tek yanlı, yanlış bir insan imgesinin doğmasına yol açacak bir tehlikenin ortaya çıkacağını kanıtlamaktadır.

İnsan sorununa felsefî yaklaşım, insanı maddi-nesnel yaratıcı varlık olarak niteleyen, varlığının nesnel biçimlerini (ekonomi, devlet, bilim, sanat, din) yaratan

faaliyetlerinin ve doğasının tüm yönleriyle araştırılmasını şart koşar. Felsefi yaklaşımın amacı, bu varoluş biçimleriyle öznel insan faktörünün birbirine bağlılığını, göreli bağımsız ama dönüştürücü etkileri açık gerçeklikler olarak, insan yaratıcılığının somut tarihsel ürünleri olarak göstermektir. Araştırma sürecinde insanın doğası, yaratıcılığının işte bu dışlaşmış ürünleri halinde, sosyal ve kültürel eserlerinin somut biçimleri halinde belirir.

Bu nesnel olanın felsefi açıdan incelenişi de aynı amacı güder: İnsanın yaratıcı olanaklarına, bu nesnel biçimlerin insani kaynaklarına ve varoluş temellerine tanıklık eden faktörleri ve işlevsel yanları ortaya çıkarmak. Buna uygun olarak insan sorunu felsefede sadece, toplumsal gelişimine ve bireysel özgürlüklerine ait tüm öğelerin birliği içinde ve bunların gözönüne alınmasıyla anlaşılabilir.

Felsefi insan anlayışı, demek ki ne biyolojik, ne psikolojik, ne de sosyolojik anlayışla karıştırılmalıdır. İnsanoğlu felsefi çözümleme bağlamında, bir dizi sosyal-psikolojik özelliklere sahip ampirik bir birey, yaşam koşullarının ve zamanın dışında varolan soyut bir tür olarak yer almamaktadır. Felsefe insanı, türünün genel insani doğası ile uyum içinde belirli tarihsel bir dönemde düşünen ve davranan toplumsal bir varlık olarak ele alır.

Bu anlamda felsefe, insanın yeryüzündeki özgül, geçici, özel ve bu yüzden sınırlı, varolan ve tarihsel olarak geçici durumca belirlenen konumunu değil, tersine genel konumunu, somut durumdaki türe özgü varlığını yansıtan bir insan tasarımı oluşturmaya çalışır. Felsefe, insanda tarihsel olarak gelişen türe özgü özelliğin anlaşılması, kavranılmasıdır; yani bireylerin psikolojik, sosyal ve tarihsel özellikleriyle ampirik varoluşunun somut koşullarıyla sınırlı kalmayan, onu tüm insan türünün yetkili temsilcisi haline getiren her şeyin anlaşılması, kavranılmasıdır.

* * *

XVIII. Felsefe Kongresi'nde "İnsan Sorunu"nun ana tema seçilmesi kuşkusuz bir rastlantı değildi. Çağımızın en güncel sorunlarından biri olan insan sorununda, tıpkı bir odak noktası gibi, insanlığın sosyal, bilimsel-teknik ve ahlaksal gelişmesini niteleyen bir görünüm, bir imge belirmekte ve yoğunlaşmaktadır. Konusu İNSAN ve FELSEFE olan bu sayımızın ***Özel Bölüm**'ü (ve kısmen öteki bölümleri), insan sorununu, yukarıda kısaca değindiğimiz felsefi yaklaşım çerçevesinde ele almaya çalışan incelemeler ve makalelerden oluşuyor.*

***Felsefe Tarihi**'ni, Ortaçağ islâm düşünürlerini tanıtan yeni bir dizi ile zenginleştirmeyi düşündük. **Felsefe Metinleri**'inde de, ülkemizde adı bilinen, ama yapıtları pek tanınmayan materyalist - ateist, filozof L. Feuerbach'ın diyalektik-materyalist felsefeye temel teşkil eden yapıtlarını yazılış tarihleri sırasına göre yayımlayacağız.*

Bu yıl içinde yayımlanacak 89/3 ve 89/4 sayılarımızın ağırlıklı konularını, sırası ile DOĞA ve PSİKOLOJİ olarak belirlediğimizi şimdiden duyururuz. Tekrar buluşabilmek umuduyla!

Felsefe Dergisi

Felsefe Tarihi

sofistler söylendikleri kadar kötü müdürler?

helmut seidel
almancadan çeviren: mehmet yavuz

Demokritos, kendinden öncekiler gibi, çabalarını büyük ve küçük evrenin bilinmesine, yani **nesnel** bilgiye yöneltmiş bir düşünürdü. Nesnel bilgi, Heraklit gibi ona da ölçülü, akıllıca yaşamak için çok doğal bir önkoşul olarak gözükmüştü.

Sofizm için de sorun, erdem ve bilgelik idi. Sofizm, felsefî bir okul olarak nitelenemez. Öğretileri çok farklı, hatta çelişkiliydi. Daha çok manevi bir akımdır. Temsilcilerinde belirgin olan, ortak temel tavırları, herşeyden önce de aynı işleve sahip olmalarıdır.

Sofizmi kendinden önceki felsefelerden ayırdeden **temellendirme tarzıdır**. Yaygın olan burjuva felsefe tarihi şeması, Thales'ten Demokritos'a kadar düşünürlerin felsefî düşüncenin nesnesi olarak doğayı aldıklarını, insanı toplumsal ve ahlâkî davranan ve bilen bir varlık olarak algılayıp, insan üzerine felsefe yapan ilk düşünürlerin sofistler olduğunu dile getirerek Yunan felsefesinin gelişimini çarpıtırlar.

Felsefe, asla yalnızca nesneyi yansıtmakla yetinmez, daima öznenin nesneyle ilişkisini de verir. Özbilinç olmadan felsefe de olmaz. Ancak sofistlerden önceki filozoflar özne-nesne ilişkisinde nesneye öncelik verirken, sofistler özneyi önplana çıkarmıştır. Heraklit'in ilkesi: "Anlamak, en büyük erdemdir, doğayı dinleyip ona göre davranmak ve hakikatlerden söz etmek de bilgeliktir"[1]. Sofistlerin en büyüğü Protagoras'ın ilkesi ise, "insan herşeyin, olanların olma, olmayanların da olmama ölçüsüdür"[2]. Aradaki fark açıkça ortaya konmuştur.

Dolayısıyla sofizmin tarihsel yeri, öznelliğin ilk defa yansıtılmasında değil, **insanın, felsefenin çıkış noktası ve merkezi** yapılmasındadır. **O zamana kadar nesnel varlığın yasallığı ölçüyken, artık insan herşeyin ölçüsü olarak gözükür.**

Böyle nitelenen **öznelliğe**, hatta **öznelciliğe dönüş**, olumlu veya olumsuz anlam-

da önemli sonuçlar doğurmuştur. Ancak bu sonuçlara girmeden, **dönüşün nedenleri** açığa kavuşturulmalıdır.

Dönüşün bir nedeni önce o zamana kadarki felsefenin kendindedir. Thales'ten Demokritos'a felsefî düşünce bilmenin varlığın özü hakkındaki gerçeği bulmak zorunda olduğundan, öznel bilginin kendini nesnel varlığa göre yönlendirmesi gerektiğinden yola çıkmıştı. Fakat aynı nesne hakkında filozoflar çok değişik şeyler öğretiyorlardı. Aynı nesne üzerine söylenen ve birbiriyle çelişen iki önermenin ikisi birden gerçek olamazdı. Sofistler filozoflarda önermelerinin sınanabileceği hiçbir ölçü bulamıyorlardı. Bu ölçü nesne olamazdı, çünkü farklı filozoflar zaten farklı biçimde nesneye atıfta bulunuyordu. Demek ki, ölçü, denek taşı ancak **öznede** olabilirdi. Öyleyse varlık, bizim onu algıladığımız ve düşündüğümüz gibiydi. Gerçek varlığın ne olduğunu belirleyen algılama ve düşünceydi. Varlığı olduğu gibi düşünmüyorduk, varlık bizim düşündüğümüz gibiydi.

Ne var ki, sofistlerin gerçekleştirdiği dönüş, salt felsefî bilgilenme sürecinde ortaya çıkan çelişkilerle açıklanamaz. Toplumsal varlığın kendisinde de felsefî bilincin değişmesine yol açan önemli değişiklikler olmuştur. Bunların ilk habercisi, sofizm ile **felsefenin** tarihte ilk defa **meta** olması gerçeğidir. Sofistler bilgelik hocalarıdır, eğitim verir, erdem öğretir, hitabet dersi verirler ve bu iş için iyi de para alırlar. "Biliyorum ki", diye yazar Platon, "bu 'bilgelik' sayesinde Protagoras adındaki tek **bir** kişi, herkesin beğendiği güzel yapıtlar yaratmış olan Phidias'tan ve on heykeltraşın toplamından fazla para kazanmıştır."[3]

Platon'un "Protagoras" diyalogunda, ünlü sofist faaliyetini şöyle anlatır: "İnsan benden ev işlerinde düşünceli davranmayı öğrenir: Ev nasıl iyi idare edilir; sonra devlet işlerine gelince, benden aldığı eğitimle devlet yönetimine özde ve sözde katılma becerisi kazanabilir." Bunun üzerine Sokrates: "Besbelli **siyaset** sanatından söz ediyorsun ve öğrencilerini iyi yurttaşlar yapmayı vadediyorsun. *Protagoras:* Evet Sokrates, vadettiğim tam **bu** işte... *Sokrates:* Tüm Yunanistan'a kendini açıkça akıl hocası diye tanıttın. Bu sayede kendini bir eğitici, bir erdem öğretmeni ilan ettin ve bu iş için para almayı uygun bulan ilk kişi oldun."[4]

Platon, sofist sözcüğünü açıklarken hiç de iyi gözle bakmaz: "Öncelikle 'sofist' diye, genç ve zengin insanları avlamaya çalışan ve bu işten para kazananlara denirdi. Sonra, ruh hakkında bilgi alan tüccarlara, ayrıca bu bilgileri paraya çeviren küçük tüccarlara böyle dendi. Kendi manevi ürünlerini bize pazarlayanlar da böyle çağırıldı. Bir kullanımı da, söz düellosu sanatının bir tartışmacısını, yani 'çatışma sanatını' hırsının odağına yerleştirmiş olanları kasteder. Altıncı kullanılış biçimi kuşkulu ama, onu da hesaba katacağız. (Sofist) bu anlamda ruhu (gerçek) bilgiye varmayı engelleyen düşüncelerden arındıran kişidir."[5]

Burada sofistlerin sattığı malın "değeri" henüz belirlenmemiştir. Öncelikle söz konusu olan **kullanım değeridir**. Ciro ve kâra bakılırsa bu da epey yüklü olmalı. Demek ki, sofistlerin karşılayabildiği bazı **ihtiyaçlar** vardı.

Gerçekten gelişen meta üretimi, ona bağlı iç ve dış ticaret, demokratik devlet ve hukuk yapıları eğitim ihtiyacı doğuruyor, ekonomik ve politik bilgiye inandırıcı ve güzel söz söyleme becerisine karşı bir talep ortaya çıkarıyordu. Sofizmin, demokratik kent-devletlerinin (polis) gelişme çağında ortaya çıktığı ve etkin olduğu unutulmamalı.[6]

Pazarda, halk meclisinde, mahkemede "**sözün gücü**" bir gerçek. Malını ustaca sözlerle sergileyebilen biri, potansiyel alıcıya hitap edemeyen birine göre daha avantajlı. Mecliste iyi seçilmiş sözlerle çıkarlarını herkesin çıkarları gibi gösterebilen, bölük pörçük bir sürü lâf edenden daha inandırıcı. Mahkemede gerçek ya

da sözde hakkını savlarla savunmayı bilen, kem küm eden, çelişkilere düşen ve sırf bu yüzden yargıçların kuşkuyla baktıkları birinden daha iyi durumda.

Hitabet sanatının bir ön koşulu olan eğitime duyulan ihtiyaç Yunan kentlerinin somut-tarihsel koşullarında ortaya çıkıyor ve sofistler tarafından ücret karşılığında gideriliyor.

Sözü ve oyu geçen, kişilik sahibi biri sayılıyordu. Sözüm geçerse, kişilik olarak kabul edilirim. Söz ve oy devlet politikasını belirlemeye katıldıkça demokratik kentlerde bu özbilinç, kendine güven artıyor. Ne kadar inandırıcı konuşursam oyum o kadar ağırlık kazanıyor. İnandırıcı konuşmayı ise öğrenmek gerek. Bu işten iyi anlayan hocalar, en pahalıları. Oyumun ağırlığı arttıkça kararların bana bağlı olduğu bilinci güçleniyor. İşte ancak bu bilinçlilik, sofistlerin ortaya attığı soruyu, bireyin boyun eğmek zorunda olduğu en üstün güç devlet yasası mı, yoksa yasa daha çok insan iradesinin bir ifadesi mi; yasa mı insanın ölçüsü, yoksa insan mı yasaların ölçüsü sorusunu mümkün kıldı.

Meta üretiminin gelişmesi, buna bağlı olarak zengin ve yoksul kutuplaşması, demokratik devlet ve hukuk ilişkileri, davranışlarında ne tanrıları, ne de doğa yasalarını ölçüt alan zengin kentlilerde bir özbilinç, kendine güven doğurdu. Davranışın nedeni olarak yalnızca kendi isteğini gösterebiliyor. Eşya, o nasıl görüyorsa, öyle. Her şeyin ölçütü, kendisi. Bu egoist, bireyci özbilinç, gelişmiş meta üretiminin olmadığı, demokrasinin olmadığı çağlardan gelen dinsel ve ahlaki üstyapı ile çelişkidedir. Sofistler bu özbilince yanaşır ve ona felsefi bir söylem kazandırır. Sokrates, Platon ve Aristoteles'in sofizm eleştirileri tek tek hocalardan ziyade, neticede hep bu temel tavrı hedef alır. Kuşkusuz sofistler, köleleri doğallıkla her türlü haktan yoksun bırakan meta üreticisi bir ekonomi ve demokrasiyle yönetilen bir toplumda insanı kutsarken bir eksiklik hissediyorlardı. O nedenle bağımlılık uyandıran kötülüklerin olumlu yorumları yapılıyordu. Bu sözde iyimserlik tam Aristoteles'in mahkum ettiği "sözde bilgi"ye uymaktadır.

Sofistlerin öğretilerini tek tek tanıtmaya **Abderalı Protagaros** (MÖ. 481-411) ile başlayalım. Protagoras bir çok Yunan kentinde ders vermiş, parlak bir konuşmacı olarak ünü Atina'yı bile etkilemişti. Yaşlıların anlattığına göre, konuşmasıyla zayıf bir davayı güçlü, çirkini güzel, ahlaksızı erdemli yapabiliyordu. Kendi yapabildiklerini öğrencilerine öğretmeye çalışıyordu. Bu sayede zengin oldu. Servetini diliyle kazanmaktaydı. Dile verdiği özel öneme şaşmamalı **Dil bilgisi** üzerinde ilk çalışanlardandı.

Ne var ki, ünü, serveti, parlak hitabeti, Perikles'le olan iyi ilişkileri ona Atina'daki tutucuların, aleyhine Tanrıyı yadsımaktan açtıkları davada pek yaramadı. Aslında şöyle yazmıştı: "**Tanrılar hakkında belirli bir şey söyleyemem: Ne var oldukları, ne var olmadıkları, ne de nasıl bir biçimleri olduğu. Çünkü konunun karanlığı, insan yaşamının kısalığı gibi birçok şey bu konuda bilgi edinmeyi engelliyor.**"[7] Protagoras mahkum edildi, ancak kaçarak cezadan kurtuldu.

Demek ki tanrılar hakkında belirli bir şey söylenemiyor, ama **dış nesneler** hakkında neler bilinip saptanabilir? Nesnel olarak eşya hakkında bir şey bilmek mümkün değildir. Protagoras bu sonuca iki öncülden varır: Eşya, Heraklit'in öğrettiği gibi sürekli akış halindedir. Ancak o, bu akışı, Heraklit'ten çok, Platon'un ilk öğrencisi Kratylos gibi kavrar. Heraklit aynı nehirde iki kere yıkanılamayacağını öğretmişti. Kratylos, Heraklit'in diyalektik olarak algıladığı göreliliği mutlaklaştırarak aynı nehirde bir defa bile yıkanılamayacağını ileri sürdü. İkinci öncül, Protagoras'ın duyumcu çıkış noktasındadır. Dış nesneler hakkında

tüm bilgimiz algılamadan kaynaklanır.

Ancak algılamalarımın akışı eşyanın akışıyla hiç de bağdaşmaz. Algılamamın akışı elbette akan nesnelerden kaynaklanır, ancak nesneler hakkında bilebileceğim tek şey, **algılama anında onların bana nasıl göründüğüdür**. Böylece nesneler üzerine genel geçerli bilgi dışlanır. Çünkü algılama da bireye göre değişir, hatta aynı birey bile farklı zamanlarda farklı algılar.

Fakat hakikat yalnızca öznenin belli bir anda akan nesnelerden algıladığı ve sözle dile getirdiğiyse, eğer hakikatın denektaşı öznenin kendisiyse, çelişkili algılamalar ve sözler aynı derecede haklıdır. A, rüzgâr serin diyor. B ise aynı anda rüzgâra sıcak diyor. Rüzgârın nesnel sıcaklığı ortaya çıkarılamayacağı için önermelerin ikisi de doğru. Bu görüşe göre düş ile gerçek görüntü ayırdedilemez. Dahası: Nesnel hakikat gibi yanılma da dışlanır. İnsan çeşitli biçimlerde yanılabilir, hakikat birdir, önermesi Protagoras tarafından başaşağı çevrilebilir: Hakikat yalnızca öznel olduğundan, çeşitli biçimde ve çelişkilidir, dolayısıyla yanılmak mümkün değildir.

Platon, Protagoras'ın bilgi kuramsal göreciliğini şöyle savunduğunu bildirir: "Hakikat meselesinin yazdığım gibi olduğunu iddia ediyorum. Yani her birimiz olanın ve olmayanın ölçüsüyüz. Birinin diğerinden binlerce defa farklı olmasının nedeni ise birine nesnelerin öbüründen farklı görünmesi ve olmasıdır. Bilgeliğin ve bilgelerin varlığını yadsımaktan uzağım. Daha ziyade ben bilge diye, bazı şeylerin kötü göründüğü birimize, onun ruh halini değiştirerek bunları iyi gösteren ve öyle yapana derim... İnancım o ki, ruh hali iyi olan bir insan, kötü ruh haline uygun görüşleri olan birine her şeyi iyi gösterebilir, kimileri de bilgisizlikten buna "gerçek" derler. Buna karşılık bence belki biri ötekinden iyidir ama hiçbiri gerçek değildir."[8]

Protagoras'a göre bilgi yalnızca özneldir ve herkes de vardır, ancak bilgelik, sofistlerce ruh hali değiştirilirse kazanılabilir.

Burada ortaya çıkan bilgi ile bilgelik arasındaki önemli farka hemen değinilecek. Ancak önce diyalektik dışı ve mutlakçı her görecilikte var olan bir eğilime işaret edilmeli: Nihilizm eğilimi.

Bu eğilimi dile getiren —artık ciddi mi, yoksa bir düşünce denemesi mi, belli değil— **Leontinoili Gorgias**'tır (MÖ 483-375). Gorgias, olgun çağında (MÖ 427) doğduğu kentin elçisi olarak Atina'ya gelmiş ve hitabet sanatıyla büyük etki uyandırmıştı.

Eleali Zenon'u anımsatan kanıtlamalara girmeksizin burada onun bazı ana savlarını ortaya koyalım: Heraklit oluşu, varlık ve olmayanın birliği olarak algılamış, atomcular varlığın, atomların varlığı, olmayanın ise içinde atomların hareket ettiği boşluk olduğunu öğretmiş, Eleacılar , varlık olmak, yokluk olmamaktır, şeklinde kesin bir önermede bulunmuştu. Gorgias tüm bu öğretilere karşı kendi beş savını öne sürüyordu:

1. Olmayan diye bir şey yoktur.
2. Ama olan diye de bir şey yoktur.
3. Bir şeyin aynı anda hem olan hem de olmayan olamayacağı kolayca gösterilebilir.
4. Ancak bir şey varsa da, insa bunu bilemez ve tasarlayamaz.
5. Ve bu, düşünmeyle kavranıl. bilse bile, başkasına aktarılamaz.

"(Bilginin) ölçüsü yadsınınca"[9] bu nihilist çıkarsamalara şaşmamalı.

Sofistler yalnızca bilginin ölçüsünü sorguladılar ve buradan görecilik ve nihayet nihilizm öğretmeye başladılarsa, geriye bir tek onların bu şekilde felsefenin

ana sorununun ikinci yönünü ilk sorunsallaştıranlar olduğunu saptamak kaldı: Çevremizi saran dünya hakkındaki düşüncelerimiz, bu dünyanın kendisine karşı nasıl bir tavır içinde? Düşüncemizle gerçek dünyayı bilebilir miyiz, gerçek dünya hakkındaki kavram ve tasarımlarımızda gerçekliğin doğru bir yansımasını üretebilir miyiz?

Halbuki Protagoras'ın hakikati kavrayışı bilgelik kavramının yeni bir algılanışına götürür ve bu da o ana dek hiç bu biçimde ortaya konmamış sorular doğurur.

O ana dek —sadece Heraklit'i anımsatalım— hakikat, hep bilgeliğin temel bir momenti olarak görülmüştü. Halbuki Protagoras'da artık bu böyle alınmaz. Herkesin kendi hakikati var olduğuna, ama herkes bir bilge olmadığına göre hakikat, bilgelik için parlak bir belirleme aracı sayılmaz. Peki, bilge olanı olmayandan ayırt eden nedir? Her şeyden kendisi ve kent için en iyi olanı çıkarabilme yeteneğidir.

Faydanın bu biçimde bilgeliğin odağına kaydırılması yalnızca insanın her şeyin ölçüsü olduğu önermesiyle değil, belki daha çok biraz önce nitelenen ve sofizmin içinde yetiştiği ekonomik, sosyal ve siyasal koşullarla uyum içindedir.

Faydayla olan ilişki sofistleri bir yandan toplumsal zorunluluğu, ahlaki ve hukuki normların göreliliğini kavramaya götürmektedir. Ancak öte yandan bu kavrayış ne bilgi kuramsal temele ve ne de tarihi yasaların bilinmesine dayandığından, bilgi kuramsal ve ahlaki görecelik arasındaki fark doğa hukukuna atıfta bulunularak kanıtlanmak istendiği kadar büyük değildir.

Kuramsal açıdan sofistlerin ilericiliği öncelikle onların koydukları önkoşulların geleneksel din, ahlak, devlet ve hukuk kurumlarını sorgulayan "aydınlıkçı"[10] düşünceleri mümkün kılmalarındadır.

Yol ayrımında Herakles hakkındaki ünlü öykünün[11] mal edildiği **Keoslu Prodikos** (MÖ 5. yüzyılın ilk yarısı) ateist din eleştirisinde özellikle **faydanın** rolünü vurgular: "Keoslu Prodikos, İlkçağ insanlarının güneşi, ayı, nehirleri ve kaynakları, kısaca yaşamımız için faydalı olan her şeyi, faydalarını nedeniyle tanrı olarak gördüklerini ileri sürüyor. Örneğin Mısırlıların Nil'e bakışı veya ekmeğin Tanrıça Demeter, şarabın Tanrı Dionysus, suyun Poseidon, ateşin Hephaistos, böylelikle (insana) faydalı olan her şeyin bir tanrı kabul edilmesi gibi... Tanrısız denen Euhemeros... Meloslu Diagoras, Keoslu Prodikos ve Theodors gibileri tanrının olmadığını iddia ediyorlardı..."[12]

Oligarşinin siyasi önderi, otuz tirandan biri, ateşli bir demokrasi karşıtı, Platon'un amcası Atinalı **Kritas** (MÖ 460-403) sofist olmamakla birlikte düşünceleri sofist görüşlerle uyum içindeydi. Dine eleştirel bakan görüşleri siyasi eylemlerinden ve ahlaki tavrından kat kat iyiydi. "Sisyphos" adlı dramında bunları şöyle dile getirdi: "Bir zamanlar insan yaşamında tıpkı vahşi hayvanlar gibi hiçbir düzen yoktu, kaba kuvvet hüküm sürüyordu. İyiler ödüllendirilmiyor, kötüler cezalandırılmıyordu. Ve bence o zaman insanlar yasaları terbiye etmek için koyuyor, yasalar karşısında herkesin eşit olmasını, günahların engellenmesini istiyorlardı. Suç işleyen cezasını görüyordu. Böylece yasalar açıkça zor kullanmaya engel olduğundan ve o nedenle yalnızca gizli gizli suç işlendiğinden, bence kurnaz biri insanlar için tanrı korkusunu buldu. Artık kötüler gizlice kötü bir şeyler yapsalar, söyleseler ve (hatta yalnızca) düşünseler bile korkacaklardı. Bu şekilde tanrı inancını ortaya attı:

Ebedi ve her şeye kadir olan, ruhuyla gören ve duyan, insanüstü bir anlayışa sahip bir tanrı vardır. O tanrısal bir doğaya sahiptir ve hiçbir şey dikkatinden

kaçmaz. İnsanların her konuştuğunu duyar, her yaptığını görür. İçinden kötü bir şey geçirirsen, o da tanrılardan saklı kalmaz. Çünkü onların bilgisi insanüstüdür. Böyle konuşmalarla ve gerçeği saptıran sözlerle tüm öğretilerin en akıllıcasını ortaya attı. Tanrılar, diyordu, insanların en çok korkacakları yerde, insanlara korkuyu da, fakir yaşamlarına bereketi de getiren yerde bulunuyorlar: Yukarıda onun şimşeklerin çakışını izlediği, göğün şiddetle gürlediğini duyduğu, yıldızlı gök kubbenin, o zamanın, akıllı sanatçının muhteşem eserinin olduğu, günün parlak yıldızının yol aldığı ve yağmurun toprağa indiği yerde. Bu tip korkularla insanları ürküttü ve uygun bir şekilde tanrılara layık oldukları bir yer gösterdi ve yasal olmayanı yasalarla yok etti... Sanıyorum işte böylece birisi insanları tanrılar olduğuna inandırdı."[13]

Dinin doğuşu ne zaman doğal yoldan açıklanmaya çalışılsa, hep ona karşıt bir ilişki şart koşulur. Sofizmde dine karşı bu eleştirel bakış ifadesini sofistlerin insanı düşüncelerinin merkezine koymalarında bulur. İnsanın her şey olduğu yerdeyse —sonradan ender bir uyumla ve birbirleriyle tam çelişki içinde Augustinus ve Feuerbach'ın dile getirecekleri gibi—tanrı hiçtir.

Tanrı hiç ise, asıl soru: İnsan nedir? Tanrılar dışlandığına göre, insan önce sırf doğal bir varlık olarak görülebilir. Halbuki sofistler insanı toplum dışında bir varlık olarak görmeyecek kadar kentliydiler. Onların sorunu, **varolan toplumun insanın doğasına uygun olup olmadığıydı.** İnsan, her şeyin olduğu gibi, toplumun, toplumsal kuralların, töre ve yasaların ölçüsüydü.

İnsan doğasından, öncelikle devlette geçerli olan yasaların karşısına konulan bir **doğal hak** türetilmektedir.

İlk kez sofizmde geliştirilen bu düşünce gerçekten **çağ açıcı** nitelikteydi. Toplumsal eleştiri, temelini insanın doğasında, onun doğal haklarında bulmuştu. Yeniçağ'daki aydınlanmaya kadar bu görüş etkisini korudu. Elbette daha başından beri bu düşünceyi belirleyen insan doğasının eşit olup olmama çelişkisiydi:

Kalkedonlu (şimdiki Kadıköy, ç.n.) **Thrasymachos** (MÖ 5. yüzyılın ikinci yarısı) tanrıların insanlarla ilgilenmediğini, çünkü onlara **adalet** vermeyi unuttuklarını söylüyor, kendisi bir adalet kavramı oluşturmaya çalışıyordu: "Demem o ki, adalet güçlünün çıkarından başka bir şey değildir!"[14] Burada Thrasymachos ekonomik ve siyasal yaşamdaki deneyimlere dayanıyor.

Kendisini yalnızca Platon'un "Gorgias" diyalogundan tanıyabildiğimiz **Kallikles** (yaklaşık olarak MÖ 400), Thrasymachos'un düşüncelerini daha keskin bir biçimde savunur. Thrasymachos'da hâlâ karşı çıkan, eleştirel bir ton olduğu Platon'un "Devlet"inin ilk kitabını okuyan birinin dikkatinden kaçmaz. Kallikles'de ise böyle bir şey yoktur. O, adaletin güçlünün egemenliği demek olmasının gerekçesini doğada bulur. "Doğası zayıf olan, aynı zamanda hep kötüdür." "Daha çok çalışanın daha az çalışandan, güçlü olanın zayıf olandan daha çok almasının adil olduğunu zaten doğa da ortaya koyuyor. İnsanlar, öteki canlılar arasında, tüm devletlerde ve cinslerde gerçekten haklı olanın bu anlamda belirlendiğinin, yani güçlünün zayıfa egemen olduğu ve ondan çok aldığının örneği çok."[15]

Ancak Kallikles'in doğa ile gerekçelendirdiği bu hegemonyacı ahlakın karşısına **demokratik** bir ahlak dikilir.

Elisli **Hippias** (yaklaşık olarak MÖ 400) bunu şöyle dile getirmiştir: "Sizler, burada bulunanlar, inanıyorum ki, hepimiz —soy bakımından değil, doğa bakımından— akrabayız, aynı kavimdeniz, yurttaşız. Çünkü birbirinin aynı olanlar doğaları bakımından akrabadır. Soy ise, insanların bu tiranı ise, doğaya zıt

birçok şeye zorlar."[16]

İnsanların doğal eşitliği ve doğal hak ile insani kurallar arasındaki fark düşüncesi Atınalı (her halde) **Antiphon** (yaklaşık olarak MÖ 400) tarafından daha somut olarak ortaya kondu: "Çünkü hepsi, barbar olsun, Helen olsun doğaları dolayısıyla her bakımdan aynı."[17] Bu tümce Helenlerin özel bir konumu olduğu düşüncesini yadsımakla kalmıyor, özgürlerle köleler arasındaki doğal eşitlik görüşünü de (özellikle "çünkü hepimiz ağzımız ve burnumuzla nefes alır, ellerimizle yeriz"[18] diye gerekçelendirerek) içeriyordu.

İnsanlar arasındaki eşitsizlik doğadan kaynaklanmamakta, insanlar onu doğurmaktadır. "İşte zaten o yüzden, insani kuralların çoğu doğaya ters düştüğünden bu konu araştırılıyor... (İnsani) yasalara dayanan çıkarlar doğanın zincirleridir, buna karşılık doğanın koyduğu (yasalar) özgürdür..."[19]

Gerek Hippias gerekse Antiphon insanların devletin kuralları ile ezilişini açıkça dile getiriyorlardı ("İnsanların tıranı", "doğanın zincirleri"). Aynı zamanda onlara göre devlet düzeninin dışında bir yaşam düşünülemezdi. Aynı Antiphon "insanlar için anarşiden kötü bir şey olamaz"[20] diye yazıyor. Doğal hak ve insani kurallar arasındaki çelişki, devletin doğa ile uyuşması için nasıl düzenlenmesi gerektiği sorusunu ortaya çıkarıyor.

Anthipon, insani kuralları değiştirmenin ana aracı olarak pedagojiyi görüyor: "Dünyada en önemli şey bence **eğitim**dir."[21] Eğitimle ulaşılması gereken adalet ise "oportünist" bir biçimde ele alınıyor: "... Adalet, kişinin yurttaşı olduğu devletin yasalarını çiğnenememesidir. Bu yüzden her insan en çok işine gelen adaleti uygulamalı, başkaları varken (devletin) yasalarına, kimse yokken doğa yasalarına uymalı. Çünkü (devlet) yasaları keyfi konmuştur, doğadakiler ise zorunludur."[22]

Miletli **Hippodamos** (MÖ 5. yüzyıl) toplumsal-felsefi düşüncesinde Antiphonu çok aşmış gözüküyor. Aristoteles'in bildirdiğine göre o, devlet yaşamına aktif olarak katılmayıp, ideal bir devlet tablosu çizmeyi ilk deneyenlerden biridir. Halkı on bin kişiden oluşan ve üç katmana bölünmüş bir devlet tasarlamıştır. Bir katmana zanaatkârları, diğerine köylüleri, üçüncüsüne de silah taşıyan savaşçıları koyar. Mülkü de üçe böler. Birincisi tanrının, öbürü devletin, üçüncüsü özeldir. Yurttaşların elde ettikleri ürünle tanrılar karşısında yükümlülüklerini yerine getirdikleri bölüm tanrılara bağışlanmıştır. Savaşçıların geçimlerini sağladıkları bölüm devletin malı, köylulere ait olan üçüncü bölüm ise özel mülkiyette olmalıdır."[23]

Yalnızca zanaatkârların, köylülerin ve savaşçıların yeraldığı, aristokrat bir katmanın olmadığı böyle bir toplumsal yapıyla Hippodamos'un devlet ve özellikle hukuk yapısında temel bir reform istemi birbirine bağlıdır. Aristoteles'in bildirdiklerinden onun ana istemi şöyle anlaşılıyor: Tüm makamlara halkın seçimiyle gelinmeliydi. Halk dediği ise devletteki üç katmandı."[24]

Hipodamos gibi bir demokrat olan Kalkedonlu **Phaleas** doğal hakka uygun bir devlet, eğitimde **ve mülkiyette eşitlik** isterken çok daha kararlıdır. Anlatan gene Aristoteles: "Bazı düşünürlere göre ana sorun mülkiyet ilişkilerinin iyi düzenlenmiş olmasıydı. Çünkü (yurttaşlar arasındaki) tüm çekişmelerin bu ilişkilerle ilgili olduğunu ileri sürüyorlardı. Böylelikle bu (görüşü) ilk ortaya atan Kalkedonlu Phaleas olmuştur. Yurttaşların eşit mülke sahip olmaları gerektiğini ileri sürmektedir."[25]

Beşinci yüzyıl devletinde mülkiyet eşitliği düşüncesi ne kadar dahiceyse, eşitlik uygulamasına nasıl geçileceği düşüncesi o kadar safçadır: "Zenginler (kızlarına)

drahoma verecekler, ama (kendileri) almayacaklardı... Buna karşılık fakirler (kızlarına) vermeyecek, ama alacaklardı..."[26], böylece mülkiyet eşitliği çabucak sağlanacaktı.

Platon'un ideal devlet tasarımı kuşkusuz en etraflısı, felsefi bakımdan en anlamlısı ve tarih açıdan en etkinidir. Ancak ne ilk, ne de tektir. Hele tarihi bakımdan en ilericisi hiç değildir. Dahası sorunlar sofist açıdan ortaya konmamış olsaydı bu tasarım hiç olmayacaktı.

"En iyi devlet" düsüncelerinin nasıl "ortalıkta dolaştığına" tarihe **Anonymus Lamblichi** olarak geçen tanınmamış bir düşünür tanık olmaktadır. Ne kadar sofist olduğu belirlenemiyor, ancak kuşkusuz değindiği sorunlar sofistlerin yansıttıklarının aynı.

Ahlak kapsamında sayılabilecek düşüncelerinin çıkış noktası şu görüş: "Çünkü insanların yasasız ve hukuksuz yaşamaları mümkün değildir." Yalnız yaşayamayacaklarına, zorunlulukların onları birbirine yaklaştırdığına gore, birlikte yasalarla düzenlenmemiş bir yaşam sürdürmeleri düşünülemez. "Zorunluluk karşısında insanlar arasında yasa ve adalet egemen olmuştur ve bu egemenlik asla yıkılmayacaktır. Zira nesnelerin doğasında onun sağlam bir temeli vardır"[27]

O nedenle Anonymus'a göre erdemli olmak "yasaların ve adaletin kazanmasına yardımcı olmaktır. Çünkü devletleri ve toplumu bir arada tutan budur." Onda adaletin ve adil yasaların olumlu bir tanımını bulamıyoruz, ancak haksızlığın neden ve sonuçlarını veriyor.

Haksızlık **paranın gücünden** ve ölüm korkusundan doğuyor. Ona göre yasal ilişkiler, (kişisel) çıkarın üstesinden gelmeli ve "parayı kamuya yararlı hale" getirmeli. Ahlaki açıdan eşitli şöyle dile getiriyor: "İnsan ne başkalarından fazlasına sahip olmaya çalışmalı ne de böyle bir fazlalıkla elde edilmiş gücü erdem gibi, yasalara uymayı da korkaklık gibi görmeli. Çünkü bundan daha kötü bir ahlak yoktur ve iyiye karşı her türlü düşmanlığın, her türlü kötülüğün felaketin kaynağı budur."

Tarafların birbirlerini yedikleri çekişmeler tiranlar, "bu muazzam ve dehşetli kötülük", "teslimiyet ve köleliğe" götüren "insanlara en büyük felaketi getiren" savaş, haksızlıktan doğar. Faydalı bir çalışma, toplumsal yaşamda bireyin egemenliğini ve hegemonyacı ahlakı dışlayan bir uyum ve barış Anonymus'a göre adaletin meyvalarıdır.

Görülüyor ki, sofistler söylendikleri kadar kötü değillerdir.

(sürecek)

NOTLAR:

1. 50 fr. 112.
2. 9 Platon: Theätet 151 Ef. = fr. 1.
3. 21 Platon: Menon, 91 DE = 74 A 8.
4. 20 Platon: Protagoras 317 B ff.
5. 2 Platon: Sofist 231 D = 37 b 2
6. Bkz.. **Antik Kultür Tarihi**, Cilt 1, Yunanistan, Berlın 1976, s.171 ff.
7. 18 fr. 4.
8. 13 Platon: Theätet 166 D ff.
9. 1 Sextus Empiricus VII 65 ff = fr. 3.
10. Sofizmın "Aydınlanması" ile 17. ve 18. yüzyıl Avrupa Aydınlanması arasında kuşkusuz paralel yanlar vardır: Dın ve toplum eleştırısı, doğal hak, eşitlık ıstemlerı, eğıtim kavramı. Fakat elbette bu benzerlıklerın ötesınde sosyo-ekonomık ve tarıhsel temeldekı önemlı fark

gözardı edilmemeli.
11. "Yol Ayrımındaki Herakles" öyküsünün içeriği bir gencin erdem ile kötü alışkanlıklar arasında bir seçim yapmasıdır. (Bkz.· Prodıkos, 8. Xenophon, **Sokrates'ten Anılar** II, 1,21 ff.=Prodıkos fr. 2.)
12. 10 Sextus Empiricus IX 18 (77 B 5)
13. Kritias 1 fr. 25.
14. 1 Platon: **Devlet** 1, 338 C=78 A 10.
15. 1 Platon: **Gorgias**, 38 s.483 a-484 d.
16. 1 Platon: **Protagoras**, 337 cff.=79 C 1.
17. 12 fr. B'den.
18. 12 fr. B'den.
19. 11 fr. A'dan.
20. 10 fr. 61.
21. 9 fr. 60.
22. 11 fr. A'dan.
23. 4 Aristoteles: **Politika** II 7, 1267 b 22 ff.
24. Age.
25. 1 Aristoteles: **Politika** II 7, 1266 a 36 ff.
26. Age.
27. Anonymus Lamblichi'den alıntıların kaynağı W Capelle'nin "Vorsokratıker" (Sokrates'ten Öncekiler)inde (s.381-388) yayımladığı bölümdür.

KAYNAK:

Helmut Seidel, Von Thales bis Platon —Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Pahl-Rugenstein Köln, 1980.

halifeler ülkesinde düşünürler - I

gotthard strohmaier*
almancadan çeviren: mehmet yavuz

Öbür Ortaçağ

14. yüzyılın sonlarına doğru Kuzey İtalya'daki ticaret kentlerinin gelişmesi ve el imalatına dayanan kapitalizmin başlaması ile birlikte bilim ve sanatta Rönesans dediğimiz muazzam atılım ilk işaretlerini vermekteydi. Bu sıralarda Arap tarihçisi İbni Haldun Kuzey Afrika'da bir dağ kalesinin yalnızlığı içinde ülkesindeki manevi yaşamın yozlaşması ve bunun olası nedenleri üzerine yazılar yazıyor ve şöyle bir not düşüyordu: "Felsefi bilimlerin şimdi Roma ülkesinde ve ordan kuzeye uzanan kıyı boyunca Avrupa'da Hıristiyanlar ülkesinde çok geliştiğini duyuyoruz. Üzerinde yeniden çalışılıyor ve birçok okulda okutuluyormuş. Felsefi bilimleri ortaya koyan sistematik yaklaşımlar kapsamlıymış ve konunun bir çok uzmanı ile çok sayıda öğrencisi varmış. Ama orada gerçekten neler olduğunu bir Allah bilir. O, her şeye kadirdir." Yazar, kültürünü insan aklının geçmişte düşünmüş ve yaratmış olduğu her şeyin mirasçısı görmektedir. Akdenizdeki kuzey komşularında felsefe, bilim gibi şeyler olması onun için egzotik bir ilginçliktir. Daha kesin bir bilgisi olmadığından notlarına Kutsal Kitabın 28. suresinden dinî ve yazgıcı bir alıntıyla son verir.

Dünya tarihinin nasıl seyredeceği kestirilemiyordu. Ortaçağ Arap yazarları için Avrupa, insanların yıkanmadan, saç sakal karışık dolaştığı barbar ve pek ilginç olmayan bir kıtaydı. Papa Roma'da despotluğu sürdürüyor, kendisine karşı geleni afaroz ediyordu. Uluslararası ticarette hammadde ve köle satar,

*Felsefe doktoru; ADC Bilimler Akademisi Antikçağ Tarihi ve Arkeoloji Enstitüsü'nde bilimsel çalışmalar yapmaktadır.

Doğu ülkelerinden hevesle baharat ve her türlü el sanatı ürünü alırdı. Bazı boyalı camlar, işlenmiş necef taşları, halılar ve giysiler bugünlere kalmıştır. Eski İtalyan Madonna tablolarında Madonna'nın ayaklarının altını sık sık ithal malı gerçek bir Doğu halısı süsler. Hatta resmedilen kimi kutsal halelerin içinde Allah'tan başka tanrı yoktur gibi anlaşılamayan Arapça bir inanç deyişi yazılıdır.

Doğu ile Batı arasında Ortaçağın sonlarında bile hâlâ büyük bir kültürel fark vardı. Kutsal topraklara giren haçlı şövalyeleri bunun çarpıcı örneklerini verdiler. Arap yazarları onların gaddarlıklarına öfkelenmekle beraber çok eğlenceli şeyler de anlattılar. Elbette gerçek insani ilişkiler kuruldu. Ne var ki Araplar karşılarındaki Hıristiyanları kendileriyle aynı düzeyde göremiyorlardı. Suriyeli Emir Usama İbni Münkid (ölümü 1188) arkadaş olduğu bir Frank haçlı şövalyesinden şöyle söz eder: "Evine dönmek üzere gemisine binerken bana dedi ki, 'kardeşim, ülkeme dönüyorum. Dilerim ki, oğlunu (benimle kalan 14 yaşındaki oğlum) benimle gönder. Şövalyelik öğrensin, dünyayı anlasın, şövalye olsun, aklı başında biri olarak geri dönsün!' Bunlar hiç de aklı başında olan birinin ağzından çıkacak sözler değildi! Oğlum Frank ülkesine gideceğine esir düşse daha iyiydi. Dedim ki: 'İnan, bunu ben de isterim! Ancak babaannesi onu çok sever ve geri getirmeme söz vermeden dünyada benle gelmesine izin vermez.' 'Annen hayatta mı?' 'Evet.' 'O zaman onun sözünden çıkma!' dedi." Usama İbni Münkid, bir kılıç ve siyaset adamıydı, eğitimli değildi. Bununla birlikte, bilgisi şaşırtıcıdır. Arasıra Yunan filozofu Sokrates'i anar, onun öğrencileriyle heyecanlı bir konuşmadan sonra zehir içmesinden ve savaşçı olmamasına rağmen cesaretini kanıtlamasından söz eder. Usama, yaşamındaki en büyük kaybı, Frankların haince bir saldırısı ile bir müslüman gemisinin 4 bin kitaplık değerli kütüphanesi ile birlikte batmasını aynı metanetle karşılar. Hıristiyanlıkta okuma ve yazma din adamlarına özgüydü. Elbette haçlı şövalyeleri ve Usama'nın genç çağdaşı Hartmann von Aue gibi istisnalar vardır. Von Aue, "Yoksul Heinrich" adlı destansı şiirinin başında kendini şu sözlerle anlatır:

Öyle bilge bir şövalyeydi ki,
kitaplar okurdu...

Araplar böyle doğal bir beceri ile övünen kişiye her halde acıyarak başlarını sallarlardı.

Usama, ülkede biraz daha iyi bir yaşama alışan Franklara daha hoşgörülü bakar. Bir arkadaşı ona Antiochia'ya (Antakya) yaptığı bir geziyi anlatmıştır: "...Frankların ilk seferi ile gelmiş yaşlı bir şövalyenin evine vardık. Şövalyelikten elini eteğini çekmiş, Antiochia'daki mülkünün gelirleriyle yaşıyordu. Seçkin ve temiz yemeklerle dolu güzel bir sofra hazırlattı. Bir şey almadığımı görünce şöyle dedi: 'Çekinme, ye. Ben hiç Frank yemeği yemem. Mısırlı aşçılarım vardır, yalnız onların pişirdiklerini yerim. Evime domuz eti girmez.'" Hıristiyanlar arasında sırf iyi mutfaktan anlamakla yetinmeyenler de vardı. Bunlardan biri Hohenstaufen'li Kral II. Friedrich'ti. Çevresine Arap filozofları, doktorları, astrologları toplamış, politikada da Araplarla anlaşmaya çalışmıştır. Bir Arap elyazmasında II. Friedrich'ın İbni Sabin isminde bir İslâm bilginiyle yazışmasına rastlanır. Burada dünya görüşü açısından önemli bir konu, Aristotales ile onun antik yorumcusu Aphrodisias'lı Aleksander'ın ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili görüş farkları ele alınmaktadır. İbni Sabın'in yanıtlarında pek hoş olmayan, yukarıdan bakan ve öğretici bir üslup vardır. Açıkça onun Hıristiyan majestelerinin hiçbir zaman kavramayacağı konularla ilgilendiğini düşündüğü anlaşılır.

Fakat —yalnız en önemlilerini sayarsak— İmparator Friedrich ve Güney

İtalya'da onu izleyenlerden Kastilyalı Kral X. Alfonso'nun (Bilge Alfonso) hevesleri kırılmamış, Araplardan öğrenmenin peşini bırakmamışlardır. Emirleri üzerine koskoca kütüphaneler Latinceye çevrilmiştir. Arap felsefesi ve bilimi Avrupa üniversitesine çok büyük bir etkide bulunmuştur Bu belki de Fransız Aydınlanması'nın XVII. ve XVIII. yüzyılda Almanya'daki etkisiyle karşılaştırılabilir. Latince tıp dili Ortaçağın başlarında hâlâ Arapça yabancı sözcüklerle doluydu. Bugün bile uluslararası anatomik terminolojide dört tanımlama Doğu kökenlidir. Aldebaran, Algul, Atair, Beteigeuze, Deneb, Fomalhaud, Rigel gibi birçok yıldızın isminde, Algebra (cebir), Alchimie (simya), Ziffer (rakam), Zenit, Azimut ya da Nadir gibi bazı deyimlerde dilimizdeki Arap etkisi kalıcı olmuştur.

Özellikle Ortaçağ başlarında Avrupa'dan açıkça ustün olan İslâm kültur ve uygarlığının serpilme nedenleri dünyanın gördüğü en büyuk imparatorluklardan birinin ekonomik kaynaklarında ve imparatorluk sınırları içindeki canlı maddi ve manevi alışverişte yatmaktaydı. İslâm çağı 622 yılında başlar. O tarihte yakın kıyamet gününun vaizi Muhammed, ticaret kenti Mekke'den komşu Medine'ye göçmüş, kendisine inananlarla orada oluşturduğu topluluk yüz yıldan kısa bir süre içinde İndus'tan İspanya'ya uzanan bir imparatorluğun çekirdeği olmuştur. Arap ordularının cihad bayrağı altında inanılmaz bir hızla ilerleyişi, Bizanslılar, Batı Got'lar, Perslere karşı kazandıkları zaferlar, Cermen ve Slavların Akdeniz ülkelerinin kuzeyine inmeleri gibi antik köleci toplumun çözülüşünün bir sonucuydu. Her yerde sömürülen halk yığınları nefret edilen bir düzeni korumaya seferber edilememişti. Araplara göre ise, askeri başarılar yeni dinin doğruluğunu ve peygamberlerinin Allah tarafından gönderildiğini kanıtlıyordu. Yeni dının basit bir öğretisi vardı. Tek bir tanrının her şeye kadir olduğunu, dünyayı O'nun yarattığını, insanın O'na kayıtsız şartsız boyun eğmesi gerektiğini, insanların ölümden sonra canlanarak müsamahasız bir mahkeme önünde hesap vereceğini söylüyordu. Hıristiyanlıktaki ünlü birlik ve İsa'nın tanrının oğlu olduğu öğretilerı çok tanrıcılığa verilen bir ödün olarak lanetleniyordu. Kendisine Cebrail aracılığıyla vahiy indığine inanan Peygamber, Arap çölünde yalnız bir ses değil, siyasi bir dehaydı. Taraftarlarını örgütlemeyi ve sert kalmakla beraber Mekke'deki hasımlarıyla ve Bedevilerle arasında değerli bağlar kurmasını bilmiş, bu da onların İslâmiyeti kabul etmelerini kolaylaştırmıştı. Boylece Mekke'deki eski kutsal bir mabet ve kazanç getiren hac merkezi Kabe'yi ataları İbrahim'ın kurduğu bir yer olarak bırakmıştır. O zamana dek bitmek bilmez küçük savaşlarda birbirini yiyen çöl kavimleri güçlü bir orduda birleşmişler, ganimet de eksik olmamıştı.

Muhammed'in ölümünden sonra ülkeyi halifeler, yani "yerine geçenler" yonettı. Manevi ve dünyevi tüm iktidarı ellerinde topladılar. İslâm'da dın ve devlet hiç ayrılmadı. Erken başlayan ikilikler hep Muhammed'ın halefinin kım olması gerektiği üzerine çıktı. Zaman zaman üç değişik halife hanedanı İslâm dünyasının ayrı bolgesinde hüküm sürebildi ve birbirlerinin varlık hakkını tanımadı. Bağdat'takı son halife 1258 yılında Moğollar tarafından öldurüldü. Artık Kahire'de süren gölge hilafetın siyasi bir anlamı kalmamıştı. Ondan önce de, X. yüzyıldan bu yana Bağdat'taki halifelerin daha çok dini bir önemi vardı. Güç başkalarının elindeydi.

Arap işgali, ticaret ve kültür birliği olan bir bolge yaratmıştı. Feodal bölünmeler ülkenin yeniden bağımsız parçalara ayrılmasına yol açtıysa da bu birlik sürdü. Her halk giderek benzer çizgilere sahip olan ortak bir kültüre, bağnaz İslâm anlayışına uysa da uymasa da özgün bir katkıda bulundu. İslâm yaşayan varlık-

ların canlandırılmasına karşıydı. Ona rağmen el sanatları kendine özgü bir biçimde gelişti. Bugün çoğu kez, en deneyimli uzmanlar bile hayvan madalyonlarıyla örülü bir giysinin Mısır mı, İspanyol-Arap kökenli mi olduğunu ayırdedemez. Akla gelen her şey derhal işlendi ve her tarafta taklit edildi. Bir tek deve sırtına yüklenemeyen mimari ayrı bölgelerde yerel özelliğini korudu.

İslâm kültürü, sınırları ötesinden gelen ürünlere de kapılarını açarak zenginleşti. Hintlilerden filler ve baharatın yanı sıra satrancı, ondalık sistemi ve sıfırı aldılar. Ondalık sayılara Arap sayıları deriz. Araplar ise doğru olarak Hint sayıları derler, çünkü aracı olmanın ötesine geçmemişlerdir. Semerkant'da esir düşen Çinliler kendilerini kurtarmak için kağıt üretmenin sırrını vermişlerdi. Bu Yunan-Roma çağını kat kat aşan, Avrupa'da ancak matbaanın icadıyla geçilebilen muazzam bir kitap üretimine yol açtı. Arap yazısı Latin yazısından daha rasyoneldi ve hızlı yazma olanağı veriyordu. Aynı çerçevede ithal edilen başka bir ürün de —ki bu kitapta ondan sık sık söz edilecektir— Yunanlıların matematik, doğa bilimleri, felsefe ve tıpta koyduğu temellerdi. Bu ithalatın nasıl gerçekleştiği araştırmacılar arasında hâlâ bir tartışma konusudur. Burada yalnızca sözkonusu alış için belirleyici olan bir dönemi, IX. yüzyılı bazı çizgileriyle canlandırmakla yetineceğiz. 750 yılında Emevileri Şam'dan uzaklaştıran Abbasiler Dicle üzerindeki Bağdat kentini hilafet merkezi yaptı. Böylece imparatorluk merkezi biraz daha doğuya kaydı. Ancak Ön Asya'daki sınır savaşları ticaret ve siyasi trafik aracılığıyla Yunanlılarla ilişki kesintisiz sürmekteydi. Başkentin manevi havası dünya görüşü üzerine canlı tartışmalarla doluydu. Fazla, hatta gereğinden fazla şekilde her kafadan ses çıkıyordu. Bir yandan üçlü birlik öğretilerinin yanılgısından vazgeçmeyen, onu Aristoteles mantığı gibi iyi bir silahla donanarak savunmaya çalışan Hıristiyanlar vardı. Babil yıldız dininin geç izleyicileri olan Sebalılar hâlâ aya ve diğer gezegenlere tapmakta ve eski Yunan filozoflarının otoritesine yaslanmaktaydılar. Bağdat'ta zaman ve madde üzerine alışılmamış görüşler ileri süren tek tük Budistlere bile rastlanmaktaydı. Halife sarayında Hintli doktorlar görülürdü. Bunlar bir kısım kitaplarını Arapça'ya çevirmişlerdi. Devlet bürokrasisinde giderek daha büyük bir rol oynayan Pers aydınları arasında 276 yılında öldürülen Mani peygamberin öğretisi yaygındı. Buna göre dünyamız bağışlayıcı bir yaratanın muhteşem bir yapıtı falan değil, düpedüz bir ruh zindanı, karanlıkla ışık arasındaki savaşın yan ürünü bir tablodur. Böylesi görüşler inançlı Müslümanların gözünde son derece tehlikeli ve lanetlikti. Buna rağmen özellikle nezih salonlarda ve zengin tüccarlar arasında taraftar topluyordu. Zındık ismi ve öyle adlandırılan kimseler de Doğu'da aynı şekilde uzun bir geleneği olan hepten ve dinsiz bir kuşkuyu dile getirirlerdi. Öte yandan Müslumanlar arasında da bir birlik yoktu. Sonradan devletçe kabul edilen bağnazlığa yanaşan bir yön, Kuran'ın ezelden beri "Allah kelâmı" olarak varolduğunu öğretiyordu.

Kendilerini Mutezile diye adlandıran ve Zındıklarla mücadelede üzerinde iyice düşünülmüş bir din bilimi geliştirenlerin başlıcaları ise bu şekilde Allah kavramının birlik ve saflığını yitirebileceğini düşünebiliyorlar ve Kuran'ı Allah'ın zaman içerisinde ortaya koyduğu bir yapıt diye açıklıyorlardı.

Doğu masallarından tanınan Harun Reşit'ın oğlu halife El Memun zamanında (813-833) Mutezile öğretisi devlet doktrini oldu. Farklı düşünenler yeni kurulan engizisyonun acımasız takıbine uğradı. Halk yığınları bu öğretiyi benimsemedi. Kuran'ın yaratılmadığını, ezelden beri varolduğunu korkusuzca söyleyen birçok kahraman engizisyonun kurbanı oldu. El Memun yönetimi sırasında Azerbaycan, Ermenistan ve Kuzey İran'ın dağlık yörelerinde Arap feodallere ve Bağdat'-

taki merkezi hükümete karşı güçlü bir köylü ayaklanması gerçekleşti. Hareketin önderi Babek, halifeliğin gene ağır sınır çarpışmalarına girişmiş olduğu Bizanslılarla ilişki kurdu. Ancak 837'de tutuklanabildi ve vahşice katledildi. Kendilerine Kurramit diyen isyancıların öğretisi eski Perslerin ışık ve karanlığın kavgası düşüncesinden kaynaklanıyordu. Ruhların dolaşması ve kıyametin kurtarıcı hakimi Mehdi'nin gelişi gibi fantastik öngörüler de buna ekleniyordu. El Memun herhalde engizisyonla, Müslüman tebasının her türlü iç ve dış tehdide karşı tek tip bir ideolojiye sahip olmasını amaçlıyordu. Bunu da becerdi. Akla uygun gözüken bir dogmaya dayalı din politikasının özelliği de buydu. Aynı halife Yunan biliminin de büyük bir hayranı ve teşvikçisiydi. Rivayete göre, düşünde ona saygıdeğer bir ihtiyar görünmüş, kendisini Aristoteles olarak tanıtmış ve felsefe öğretisine göre iyinin özünü açıklamıştı. Gerçekte onu harekete geçiren şeyin ne olduğunu söylemek zor. Acaba Pers aydınlarının dogma dışı eğilimlerini dengeleme çabası mıydı, yoksa zamanın kıyamet gibi dalgalanmalarını dindirecek olan matematiğin durağan uyumu ve yıldız kürelerinin tekdüze dönme hareketi miydi? Ne olursa olsun, o gerçek bir bilim aşkıyla doluydu ve öğrenmek için gerekli olanakları vardı. Seferler sırasında ve diplomatik anlaşmalar yoluyla bilimsel içerikli Yunan elyazmalarına sahip oldu. Bunları biraraya toplayarak, kurdurduğu "Bilgelik Evi'nde" çevirtti. Hatta ülkesinde fakirlik içinde yaşayan ve zamanının en önemli matematikçisi olan Yunanlı filozof Leo'yu sarayına getirmeyi bile düşündü. Tabii Bizans bürokrasisi bunu engellemeyi bildi. Çeviri metinlerde dünyanın çevresi için verilen değerden kuşkuya düşülünce El Memun bir araştırma ekibi çıkardı, Musul yakınında uygun bir düzlükte güneş açısının her bir derece değişiminde kuzey-güney yönünde iki kez işaret çaktırdı. Elde edilen sonuç 111,814 km. idi ve hata, ki buna hata denirse 1 km. kadardı. Bu şekilde halife ve çevresindekiler insanların Yunan gökbilimcilerinin öğretisine göre yaşadıkları kürenin büyüklüğü hakkında bir fikir sahibi oldular.

Matematik ve doğa bilimleriyle, ayrıca felsefeyle ilgilenme sonraları da sarayların, küçüklü büyüklü feodal beylerin ve zengin memurların —tabii anlayabildikleri ve para harcayabildikleri ölçüde— sorunu oldu. Avrupa'nın aksine asıl kentli kesim, fakir zanaatkârlar, zengin tüccarlar bilimsel düşünme ve araştırma için verimli bir ortam oluşturmuyordu. Bu kesimde bağnaz ya da dogma dışı çeşitli biçimleriyle İslâm dini hakimdi. Mutezileler bile El Memun ve onu izleyenlerin altın döneminden sonra giderek ağırlıklarını yitiriyor, önce Kuran'a sadık dinbilimciler olarak kalmak istediklerinden filozoflarla bir ilişki kuramıyorlardı. Ançak öylelen uzun erimde kendilerini aynı şekilde yalıtlanmış buldular. Bugünkü araştırmalara göre, sırf şehzadelerin sanatçı teşvikine bel bağlayıp zamanın toplumsal hareketleriyle hiçbir ilişki kuramadıkları söylenebilir. Hep dikkat çeken aristokrat bir kendini beğenmişlikle basit halkla aralarında bir mesafe koydular, onların çıkarlarının ideolojik tanımını yapmaya asla yanaşmadılar. Bununla Kuran'da ilan edilen tanrısal adalete işaret eden başlıkları ilgilendi. İslâmın damgasını vurduğu toplumun tipik temsilcileri filozoflar ve bilimadamları değildi. Onların önemi daha çok, aslında özgür öğretim ve araştırmaya hiç de uygun olmayan bir çağda doğa ve toplumla ilgili önemli antik bilgileri ön yargısız almaları, bunları kapsamlı bir düşünce süzgecinden geçirerek bir bütün olarak ele alındığında hiç de az olmayan yeni düşünce ve hesaplarla zenginleştirmelerindedir.

"Arapların Filozofu"

İslâmda tüm müslümanların eşit olduğunun öğretilmesine karşılık günlük yaşamda farklı milliyetler arasındaki sürtüşmeler engellenemiyordu. İslâmı ve Arapçayı büyük bir ustalıkla kabul eden Pers aydınlarının devlet yönetiminde ağırlığı giderek artıyordu. Aşırı kalabalık kentlerdeki yaşamdan bunalan Araplar nostaljik düşüncelerini çöldeki eski bağımsız yaşamlarına çevirirken Persler arasında rádikaller bir zamanki krallıklarının muhteşem gücünü düşlüyor, yeni efendilerine alaycı bir gözle, asla yüksek bir öğretimi beceremeyecek, kertenkele yiyen deve sürülerinin çocukları diye bakıyorlardı. Ne kadar haksız olduklarını çağdaşlarının bile "Arapların Filozofu" dediği, hem Arapça yazan, hem de doğuştan gerçek bir Arap olan biri gösterdi. Aile ağacı Ebu Yusuf İbni İshak El Kindi'nin eski bir kral ailesinden geldiğini söylüyor. Ataları Güney Arabistan'da Hadramut bölgesini ve Kindeh kavmini yönetirmiş. Büyük Bizans devleti bile onlarla diplomatik ilişkilerde bulunmuştu. Muhammed'ın çağdaşı Kral Keys İbni Madi Karib'in ününü gezgin şarkıcı El Aşa bütün yarımadaya yaymıştı. Keys'in oğlu bir takım taktik ayak oyunlarından sonra İslâmı kabul etmiş ve ailesine yeni düzenin sınırları içinde avantajlı bir geleceği güvence altına almıştı. Beşinci kuşaktan torunu İshak İbn Es-Sabah, Harun Reşid'ın halifeliği sırasında Irak'takı eski kışla kenti Kufa'nın komutanıydı. Oğlu Yusuf burada doğdu. Kısaca El Kindi adını verdiler, Kindeh kaviminden anlamına.

Nasıl bir eğitim gördüğü hakkında ayrıntılı bilgi yok. Fakat Kuran ve Arap şairlerini ezberlemek dışında olanaklara sahip olduğu söylenebilir. Dönem, El Memun'un dönemiydi. Mutezileler gündemi belirliyor, çok kişi Yunan bilgelerini tanıyordu. El Kindi —ki burada ilk kez yaşamı ile çağının manevi hareketleri arasındaki bağı görüyoruz— işte bu halifeye "Neden ve Sonuç Üzerine" başlıklı bir tartışma yazısı adadı. Oysa her an, her yerde olan Tanrı'nın her şeye kadir olmasıyla maddi dünyada nedenselliğin kesinlikle yadsınması katı İslâm dinbiliminin temel bir savıydı. Demek ki El Kindi, daha genç yaşta bağnaz görüşten ayrılıyordu.

Filozof gibi yabancı bir ünvanı üstlenen El Kindi'nin El Memun'un kardeşi ve halefi El Mutasım'ın yakın dostu olması o dönem halife sarayındaki havayı gösterir. El Mutasım onu oğlu Ahmed'in özel öğretmenliğine getirmişti. El Kindi bazı ders konularını ayrı yazılar şeklinde işledi ve veliahta adadı. Bir yazısı Hint rakamlarıyla hesabı ele alır. O sıralarda bu sayılar Arap ülkelerinde yaygınlaşmakta ve Yunanlıların bir türlü aşamadıkları eski harf hesabına üstünlüklerini kanıtlamaktaydılar. Ahmed'in hocasından aldığı başka bir yazı dünyanın neden küre şeklinde uzayda serbestçe hareket ettiği ve evrenin bütününün nasıl bir biçime sahip olduğu üzerine. Burada El Kindi Kopernik'e kadar neredeyse tüm gökbilimcilerin sarsılmaz dogmasını, Aristotales ve Ptolemeus'un fiziksel gösterilerini yineler. Toprak ve su ağırlıkları nedeniyle uzayda ulaşmak istedikleri doğal bir yere sahiptir. Şimdi de yerlerinde oynamadan tam o konumda durmaktadırlar. Daha hafif olan su yüzeye eşit olarak yayılmıştır. Denizlerin yüzeyinin küresel olması da bundandır. Dünya başka türlü yaratılmış olsaydı hemen şimdi hareketsiz durduğu konuma geçecekti. Sabit yıldızların tutturulduğu en dıştaki gök cismi de her günkü dairesel dönüşümden açıkça görülebileceği gibi küre biçimindedir. Aslında Kuran, İncil'deki eski tepsi biçimli dünyayı kabul eder. Ancak bu farklar cömertçe gözardı edilmektedir.

Ortaçağ Hıristiyanlığında olduğu gibi İslâmda da doğa bilgisi için çabalayanlar dinle temelde anlaştıklarını kanıtlamak durumundaydılar. El Kindi bu görevi

hiç kuşkusuz taktiksel bir uyum açısından değil, gerçekten inanarak yerine getirenlerdendir. Hıristiyanlara ve yukarıda sözü geçen Mani'cilere karşı bazı polemik yazıları inancını savunmayı ciddiye aldığını gösteriyor. Çok sayıdaki yazılarının bazılarının başlıklarından anlaşıldığına göre sadece, eski Yunan bilginlerini de peygamber kabul eden Seba'lı yıldıza tapanlara hoşgörüyle bakıyordu. Bağnaz bir Yahudi ya da Hıristiyan için olduğu kadar, katı bir Müslüman için de kadiri mutlak bir tanrıya inanmakla astrologların söz ettikleri yıldızların etkileri arasındaki çelişkiyi aşmak pek kolay değildi. El Kindi gene de bir uyum sağlamaya çalıştı. Bunu da gayet ustaca, öğrencisi Ahmed'e hitaben Kutsal Kitaptan bir alıntıyla yaptı. Kuran, inanan bir dinleyiciye bugün bile etkileyici hisler veren, ancak eğitimli bir yorumcuyu sık sık içinden çıkılmaz sorunlarla karşı karşıya bırakan çok anlamlı ifadelerle doludur. Sure 55,6 da bunlardan biridir: "Yıldızlar ve ağaçlar secdeye vardı." El Kindi önce yıldızların namaz kılacak eli, dizi, alnı olmadığını anlatır. Fakat buradaki Arapça sözcük mecazi anlamda mutlak boyun eğme anlamına da gelebilir. Bu ise sadece yaşayan ve aklı olan varlıklardan beklenir. El Kindi'ye göre yıldızlar da bunlar arasındaydı ve yüksek konumları nedeniyle altlarındaki dünyayı etkileri altına alıyorlardı. Hatta onların beş duyudan en asil olan ikisine duyma ve görme duyularına sahip olduğunu kapsamlı bir biçimde kanıtlıyordu. İslâm filozofu burada, yukarıdaki yıldız küreyi tanrısal ve ezeli kabul ederek onu dünyadaki oluş ve yokoluş kavgasından kesinlikle ayrı tutan geç antik Yeni-Platonizm saflarında yer almaktadır. Ancak bir müslüman olarak özelliği yıldızları yaratılmamış, ezeli varlıklar değil de tanrının sadık yaratıkları olarak görmesindedir.

Veliahtın aldığı olağünüstü dersler ona pratik politikada hiçbir yarar getirmeyecekti. Babası El Mutasım, sarayını huzursuz başkentten kuzeyde, Dicle üzerindeki Samara'ya taşımıştı. Bunun talihsiz bir adım olduğu zamanla ortaya çıktı. O ve onu izleyenler burada giderek Türklerin kurduğu muhafız birliklerinin etkisi altına girmeye başladılar. Artık tahta kimin çıkacağına bu birliklerin komutanları karar veriyorlardı. 862 yılında başa yeni bir halife geçeceği sırada Ahmed'ın ismi ortada dolaşıyordu. Ancak El Kindi sarayda Pers aydınları arasında nüfuzlu düşmanlar edinmişti. Neden böyle olduğu bilinemiyor, fakat bu kişiler için El Kindi'nin yetiştirdiği birinin devletin başına geçmesi düşünülecek şey değildi. Çeşitli entrikalarla birlik komutanlarının aklını çelmeye başardılar: "Musa İbni Şakir ile Ebu Yusuf İbni İshak, El Kindi'nin oğulları arasında öyle korkunç bir düşmanlık vardı ki, bunu gören çocukların bile saçları beyazlaşırdı. İşte Ahmed İbni El-Mutasım'ı halifelikten eden buydu." Musa İbni Şakir'ın üç oğlu da önemli matematikçi ve gökbilimcilerdi. Yunan kitaplarının çevrilmeleri için büyük harcamalar yapan, her yerde birlikte çalışmak için insan arayan, fakat bunun dışında tüm bilimsel yaşamı denetimleri altına alma hırsıyla yanan kimselerdi. Babaları, Pers ülkesinde sokakta haydutluk yaparmış. Elbette bunu araştırma olanağı yok. Halife sarayında dedikodu oldukça bereketliydi.

Eski, gururlu bir kral ailesinden gelen El Kindi homurdanarak kentli kazanç dünyasına çekildi. Yaptıkları ünlü bir çağdaşının, yazar El Cahiz'in kaleminden mizahi bir anlatıma konu oldu. Gene ne kadarının doğru, ne kadarının kötü niyetli uydurma olduğunu bilemiyoruz. El Kindi parasını kentte arsalara ve evlere yatırmış ve bunları kiraya vermiş. Hırsı hastalık derecesine varmış. Kiracılarından ev hayvanlarının pisliklerini haraç olarak istemeye ya da evindeki gebe bir kadının canının bazı yemekleri çektiği, aksi takdirde çocuk düşüreceğini söylerek onlardan yemek dilenmeye başlamış. Fakat kiracıları, eğitimli, dili tatlı

biri diye ona katlanıyorlarmış. Başka alıntılardaki El Kindi'nin görüşleri de, onun tutumluluğu ve mülk edinmeyi gerçekten büyük bir meziyet olarak gördüğünü, bu anlamda eski cömert savaşçılara yaraşır bir evlat olmadığını ortaya koyuyor. Zaten o da onları beğenmez, bir öyküye bakılırsa serseriler deyip geçermiş. O hep kendine özgü bir asil olarak kaldı. Bir şiirinin ilk satırlarında şöyle der:

"*Ayak takımı ayaklanmış, çat kaşlarını veya indir kafanı*
Ve küçült kendini, bağla ellerini, evinin derinliklerine yerleş."

Bu satırların yazılış nedeni somut olarak bilinmiyor. Ama yaşamında böyle bir metaneti gereksindiği bir olay var. Suç, halife El Mütevekkil zamanında (847-861) güçlerinin zirvesine çıkan eski düşmanları Musa İbni Şakir'in oğullarında. Bunlar, maneviyattan uzak, neşeli ve kendini haremin zevklerine kaptırmış olan halifenin kalbini tamamen kazanmışlardı. Halifenin bayıldığı su saatleri, mekanik oyuncaklar ve sihirli bardak yapımından anlıyorlardı. El Mütevekkil'i El Kindi'yi sopalattırmaya ikna ettiler. Ayrıca zengin kitaplığına el koyma iznini kopardılar. Ne var ki bundan kısa bir süre sonra yapımı onlara verilen kanalın ölçümlerinin hatalı yapıldığı ortaya çıktı ve halife onları su kıyısında çarmıha germekle tehdit etti. Binbir ricadan sonra teknik konularda kentte tanınmış bir uzman yapı için olumlu bir rapor vermeyi kabul ettiyse de El Kindi'nin kitaplarının geri verilmesini şart koştu. Kitaplar böylelikle geri verildi.

El Mütevekkil zamanında Mutezile engizisyonu kaldırıldı ve Kuran'ın ezelden beri varolduğu öğretisi resmi doktrin ilan edildi. El Kindi'nin uğradığı takibat bu bağnaz tepkiye bağlanmaya çalışılır. Yunan bilimlerinin alınmasında önemli payları olan Musa İbni Şakir'in oğullarının halife önünde çekinmeden onun inancından kuşkularını dile getirmeleri mümkün. Onlar bunu yapabilecek kimseler, ama kanıtlamak da mümkün değil. Bağnaz kampın ona düşmanlık beslediği, öğrencisi Ebu Maşar hakkında anlatılanlardan da anlaşılıyor. Ebu Maşar, 47 yaşına gelinceye kadar katı bir gelenekçiymiş ve halkı filozof aleyhine kışkırtırmış. Sonra birden El Kindi'nın etkisiyle dünyevi bilimlere dönmüş ve Ortaçağın en tanınmış astroloji yazarı olmuş. Özgün olmayan bir derlemeci olmanın ötesine geçmemesine rağmen yazdıkları Yunancada ve Latincede de okunmuş.

Bizzat El Kindi de yaşamının sonuna doğru, 870 yılında güncel bir nedenle bir kez daha astrolojik bir konuyu ele aldı. Başkentte kıyamet kopmuş gibi bir hava hakimdi. Irak'ın güneyinde zenci köleler angaryaya karşı ayaklanmış hilafet ordularına ağır kayıplar verdiriyorlardı. Bu bağlamda tüm kurulu düzenin yıkılmasını ve ortak mülkiyeti hedefleyen radikal Karmatiler mezhebi oluşmuştu. Astrolojik öngörüler her yeri sarmakta ve insanların rahatını kaçırmaktaydı. El Kindi karşı bir hesaba girişti. Hicret yılında iki uğursuz gezegen Satürn ve Mars yengeç biçiminde bir konuma geldiler. O sırada Arapların özel koruyucusu Venüs, eski zayiçe (yıldızların belli bir zamandaki yerlerini, durumlarını gösteren çizelge; —çn.) kurallarına göre din anlamına gelen başka bir "ev"deydi. El Kindi burada ayrıntılarına girilemeyecek derecede karışık bir yöntemle bu verilerden yola çıkıp hilafetin ömrünü 693 yıl olarak hesapladı. Ayrıca Kuran'daki bazı gizemli harflerin sayı hesabına göre toplandığında gene 693 verdiğini keşfetti. Böylece yönteminin doğruluğuna tamamen inandı. İşte düşüncesinin eklektik yapısı burada iyice açığa çıkıyor. Garip olan hesabında yalnızca 37 yıl yanıldığıdır. Hicri 656, Miladi 1258 yılında Bağdat, Moğol istilasına uğradı ve halife katledildi. Gene de El Kindi ve çağdaşlarının içleri rahat etsin. Bizce astroloji, olmayan bağlantıları görme sanatından başka bir şey değil. Burada ise o, halklar

tarihinde sadece tanrının cezalandıran elini değil, hesaplanabilir bir yasallığı bulma çabasından ibaretti.

El Kindi'nin 200'ün üzerinde yazısında işlediği konuların hepsini saymak olanaksız. Yazıları, insani ve tanrısal akıl arasındaki bağı soyut bir biçimde tartışmaktan leke çıkarma, sahte ilaç yapma tarifelerine kadar uzanır. Açık kalplilikle misk ve meşe kabuğundan yaptığı bir karışımı saf misk diye ihtiyaten Bağdat yerine uzaktaki Şam'da 30 altına sattığını anlatıyor. Buna rağmen simyacıların düşlediği gerçek madde dönüşümünü teorik olarak mümkün görmemesi onun bir katkısı olarak kabul edilir. Yöntemlerine Yunanlılar kadar hakim olmasa da, doğabilimsel deney ona hepten yabancı değildi. Sürtünme ısısının pratik olarak kanıtından yola çıkarak gel-git olayını açıklamaya çalıştı. Denizin üzerinde hızla hareket eden ay denizi ısıtıyor ve genleşmesine yol açıyordu. Bunun yanısıra içindeki araştırmacı ruh onu koyunların kürek kemikleri ile fal bakma gibi vülger büyücülüklerle de uğraşmaya itiyordu.

El Kindı büyük teşvikçiydi. Düşüncesinde çok şey eksik ve beceriksizce de gözükse onun bir başlangıcı işaretlediği unutulmamalı. Vatandaşlarına, gerçeğin hangi ülkede bulunursa bulunsun kabul edilmesi gerektiğini ısrarla söylerdi. Bu şekilde verdiği mücadele ile İslâm dünyasında felsefeye bir varolma hakkı kazandırdı ve diyalektik zekâsı ile belli bir başarıya ulaşarak buna karşı çıkanların çenesini kapatmasını bıldı. Çünkü El Kindi, felsefeyle uğraşmanın yararsız bir iş olduğunu ileri süren, bunu mantıksal görüşlerle ortaya koymalıdır, diyordu. Böylece istese de istemese de felsefe yapmış oluyordu.

(*Sürecek*)

KAYNAK:

Gotthard Strohmaier, Denker im Reich der Kalifen, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln 1979

leibniz'te monade kavramı

ali ırgat

Bir dergi yazısı kapsamını aşmamak koşuluyla burada Leibniz'in **Monade** kavramı ve bu kavram aracılığıyla da Leibniz'in **metafiziği** genel çizgi ve kavramları yansıtılarak belirlenmiş olsun.

Leibniz'in Monade kavramı onun metafiziğinin temel, merkez bir kavramı olmakla kalmayıp, aynı zamanda bu metafiziksel dizgenin başlangıç noktasını da oluşturmaktadır. Zira Leibniz'in metafiziği bir anlamda Monade kavramından yapılan bir çıkarsamalar dizgesidir.[1] Bundan ötürü bu dizge, **Monadenmetafiziği** adı altında anılmaktadır.[2]

Leibniz, doğanın en son-ilk ve maddî olmayan yapı taşlarını tanımlamak üzere büyük bir olasılıkla Giordino Bruno'dan aldığı **Monade** kavramına ilk olarak 3/13 Eylül 1696 tarihli Ferdelle'ye yazılmış bir mektupta değinir.[3] Monaden'lara ilişkin öğretinin özet ve tezler biçimindeki işlenişi ise, Leibniz'in 1714'te kendi felsefî dizgesini özetleyerek yazdığı son iki yapıtında bulunmaktadır. Bu yapıtlardan biri yayıma hazırlayıcıların sonradan **monadoloji** olarak adlandırdıkları, diğeri ise, **doğanın ve kayranın ussal temelleri** başlıklı olanıdır.

Leibniz'in Monade kavramı ve bu kavramı temel alan metafiziği Descartes ve Spinoza'nın töz kavramları ve dolayısıyla da her iki düşünürün bu kavrama bağımlı felsefî dizgeleri ile sıkı bir bağ içindedir. Leibniz'in bu düşünürlerin töz kavramlarını eleştirisi ve bu kavramları, töz kavramını yeniden tanımlayarak aşma çabası, Leibniz'e özgü Monade kavramının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Tözleri ve böylelikle de tözle eşanlamlı Monaden'ları doğadaki nesnelerin maddî olmayan, tinsel yapılı elementleri olarak tanımlayan Leibniz,[4] bir yandan Descartes ve Spinoza'nın felsefesindeki temel öge olan maddî ve tinsele ilişkin iki(ci)liği Monade kavramı ile aştığı, diğer yandan ise, Spinoza'nın Bir-Töz

kavramı ve öğretisi sonucu tözlerin yiten çokluğu, öznellikleri ve bireysellıklerini geri kazandığı düşüncesini taşır. Çünkü Leıbniz, Descartes ve Spinoza'nın aksine "kesınlıkle iki(ci)lik karşıtı idi; bedensel (maddî) ve tinsel olan ona göre, her ikisini de Monad kavramına dayandırdığı ıçin birdi."[5] Maddî nesneleri Monaden yığını olarak tanımlayan Leibniz için zaten madde ve tinselden kaynaklanan ikilik sorunu varolamazdı. Zira maddî nesneler, tinsel yapılı Monadların üst üste yığılmışlığından başka bir şey değildir.[6] "Her maddî nesne aslında yalnızca tinsel güçler bütünüdür; (nesneleri) tanrı gibi adeaquat tasarlayabilseydik, bir nesne içinde tınsel olandan başka hiçbir şey göremezdik. Maddîlik sanısını doğuran, yalnızca açık-seçik olmayan tasarlama (algılama)dır."[7]

Ancak Leibniz'in tinsel yapılı Monaden'ları maddî nesnelerin yapı taşları olarak belirlemesi, Leibniz'in ne ölçüde Descartes ya da Spinoza'nın İki(ci)liğini aşabildiği sorusuna neden olmaktadır. Bizce Leibniz'in Monade kavramı ve böylelıkle de Monadolojisi, Descartes ve Spinoza'nın maddî ve tinsel olana ilişkin ikiliklerine bir yenisini eklemiştir. Bu ikilik, Descartes'ta olduğu gibi **düşünen-tinsel tözler** ile **maddî-uzamlı tözler**, ya da Spinoza'daki Tek-Tözün sayısız varlık tür ve bıçimlerinden (bizce bilinebilen) **düşünme** ve **uzanım** arasındaki ikilik değildir. Bu ikilik, maddî nesneler ile bu nesnelerin tinsel nitelikli yapı taşları Monaden'ların sorunlu birlikteliğinden kaynaklanmaktadır.

Ayrıca Leibniz'in tözlerin sayısız çokluğu ve öznellikleri konusunda Spinoza'yı aştığı kanısında da değiliz. Leibniz'in sözünü ettiği sonsuz sayıdaki tözleri, yine onun Monadolojisinden yola çıkarak, Spinoza'nın Tek-Töz ve bu tözün sayısız **Attribut** ve Attribut'ların sayısız **Modus**'larına ilişkin öğretisi doğrultusunda yorumlayabiliriz.[8] Zira Leibniz'in bir Monade'nı, tüm acunu bütün zaman boyutlarında içinde taşıyan bir olgu olarak belirlerken[9], tözlerin sayısız çokluğunu ise, acunun bir Monade tarafından sayısız, ancak her biri bir kerelik açılardan yansıtılması ile açıklar. Böylece sayısız çokluktaki tözler (nesneler) aslında, tek bir Monade'nın tüm acunu sonsuz kez, değişik ve bir kerelik açılardan yansıtmasıyla ortaya çıkan olgulardan başka bir şey değildir. Böylelıkle de yine Spinoza'nın Tek—Töz (Leibniz'te İlk-Monade) ve bu tözün sonsuz çokluktaki Attribut'larını ve Attribut'ların sonsuz çokluktaki Modus'larını öne süren öğretisine dönülmüş olunur.

Leıbnız tözlere **etkinlik, edim** gibi özsel nitelikler yükleyerek, Descartes ya da Spınoza'nın töz kavramına önemli eklemelerde bulundu ise de, tözleri bileşık (eklemli) olanlarla, bunların yapı taşları eklemsiz tözlere ayırarak, bileşik tözleri bağımlı nesnelere dönüştürür. Ayrıca Leibniz tözlerden (Monaden'lardan) **yaratılmışlar** diye söz ederek, bunları İlk-Monade'ya (Urmonade) varlıksal bağımlı kılar, ve böylelikle de Spınoza'nın töz kavramının gerisine düşer. Zira bilindiği gıbi Spınoza'nın töz kavramı şudur: "tözden, kendı ıçında olan ve kendiliğinden kavranılan şeyi anlıyorum; bu demektir ki, tözün kavramı oluşturulabilınmesi için bır başka şeyin kavramına (bu kavramdan çıkarsanmak üzere) gereksinim duymaz."[10]

Buna rağmen Leibniz Monadolojisinde bileşik tözleri (doğa nesnelerini) eklemsiz tözlere (Monaden'lara), eklemsız tözleri de İlk—Monade'ya bağımlı kılar. Ancak başka bir şeye kavramsal ya da varlıksal bağımlılık içinde olan birşey töz değıl, ancak ılınek (Attrıbut) ya da durum (Modus) olabılir. Leibniz'in Monadolojısinin ana savını oluşturan tözlerin bileşik ve parçasız olarak ayrımı ve bu sava dayalı metafiziksel çıkarsamalar dizgesi, temel aldığı töz kavramı ıle çatışmasından ötürü yeterlilık göstermemektedir.

Leibniz ise Descartes'ın (maddî-uzanımlı) töz kavramını yeterli bulmamıştı. Zira Leibniz'e göre maddî tözün uzunluğa, genişliğe ve derinliğe uzanımı Descartes'ın varsaydığı gibi tözün özü değil, ancak onun uzanımının matematiksel, dış odaklarıdır.[11] Bundan ötürü Leibniz, tözün özünü belirleyebilmek için "uzamlı kütle yığınını yalnızca gözlemlemenin yeterli olmadığını, güç/etkinlik kavramının da kullanılması gerektiğini" savunur.[12]

Ancak Leibniz'e göre güç/etkinlik (Kraft) kavramı metafiziğin alanı içine girdiğinden[13], doğanın mekanik-matematiksel kavranması yönteminden, metafizik-teleolojik yorumlanmasına geçmek gerekir. Leibniz felsefî düşüngülerinin oluşum evrelerini ve mekanik-matematiksel yöntemden metafizik-teleolojik yorumlamaya geçişin nedenlerini 10.01.1714'te N. Remond'a yazdığı bir mektupta kısaca şöyle dile getirir: "Ortaokuldan ayrıldığımda yeni çağ filozoflarından etkilendim, ve Leipzig'te küçük bir ormanda tözsel yapıları (substantielle Formen) savunsam mı, savunmasam mı diye düşünmek için tek başıma gezindiğimi anımsıyorum. Sonunda mekanik üstün geldi ve beni matematiğe götürdü. Ancak mekaniğin ve devinim yasalarının en son temellerini/nedenlerini araştırdığımda, metafiziğe ve böylelikle de **entelechie** varsayımına, ve maddesel olandan tinsel (formell) olana dönmek zorunda kaldım. Ve en sonunda; kavramlarımı bir çok kez doğrulayıp ilerlettikten sonra, Monaden'ların, yani parçasız tözlerin biricik gerçek tözler, ve maddî nesnelerin ise yalnızca yansımalar (Erscheinungen) ancak temelli ve birbiri ile bağıntılı yansımalar olduğunu kavradım."[14]

Doğadaki mekanik-matematiksel yasallığı ikinci dereceden yasallık olarak belirleyen Leibniz, bu yasallığı doğadan dışlamak değil, bunu metafizik-teleolojik yasalara dayalı kavramak gerektiğini savunur.[15]

I. principium identitatis indiscernibilium

Monaden'lar, kaynağını özleri olan doğaötesi yapılı güçten / etkinlikten aldıkları kendinden devinim ve edime sahiptirler. Tözlerin kendinden devinim ve edime sahip oldukları varsayımı, Leibniz'in monadolojisinin önemli bir öğesini oluşturur. Zira "devinim onun felsefesinin temelidir. Devinim Leibniz'te öznelliğin, ve bir değil, çok sayıda tözlerin varlığının da nedenidir."[16] Böylelikle töz ve devinim / edim kavramları Leibniz'in monadolojisinde birbirinden kopuk düşünülemez. Zira Leibniz'e göre "edimsiz içinde edimci güce sahip olmayan şey, kesinlikle töz olmaz."[17]

Tözün devinimi ise **ayrımsız olanların özdeşliği ilkesi** ile sıkı bir bağlam içindedir. "Kendinden devinimli bir varlık kendi içinde kendisinden farklı olmakla kalmayıp, diğerlerinden de farklı olandır. Zira sadece yalın, içsel farklılığı olmayan bir varolanda anlaşılacağı gibi bir devinim olamazdı."[18] Tözlerin öznelliklerinin ve çokluklarının nedeni olan farklılık, nitel ve nicel özdeş olanlarda uzamsal ya da zamansal olmakla geçerlidir. Bu ilkeden ötürü birbirinden ayrımsız iki nesne ya da Monade kesinlikle varolamaz.[19] Ayrıca kendi kendisinden ayrımlaşma sürece içinde bulunmayan ne bir nesne ne de bir töz varolabilir. Çünkü "kendi içinde farklılık ya da farklılık ilkesini taşımayan bir şey, kesinlikle töz olamaz."[20]

Principium identitatis indiscernibilium'un varlıksal etkinliği dışında diğer bir işlevi ise, töz ve nesnelerin öznelliklerini belirleyen **principium individuationis**'e temellik etmesidir.[21] Ancak Monaden'ların ve nesnelerin öznelliklerini, onların kendi ve diğerlerinden farklı olmasıyla açıklama çabasının **öznellik** denilen olguyu tüm boyutlarıyla verebileceği kanısında değiliz.

Monaden'ların öznellik, edim ve birbirlerinden ayrımlarına değinebilmek için Monade kavramı daha ayrıntılı ele alınmalıdır.

2. Monade

Tözlerin yalın / eklemsiz ve bileşik / eklemli olarak ayrımının Leibniz'in Monadolojisinin ve Monade kavramının çıkış noktası olduğundan söz edilmişti. Maddî nesneler, yalın tözlerden oluşan çokluk içindeki birlikler / bütünlüklerdi. Maddî, ve böylelikle ve uzanımlı olduklarından, fiziksel değişme / dönüşme ve sürekli parçalanabilirlik özelliğini taşımaktadırlar. Leibniz'i eklemsiz / parçalanamaz tözler varsayımına götüren şey, çokluktan oluşan maddî nesnelerin birliğinin nedeninin maddenin kendisinde aranamayacağı düşüncesi idi. Gerçek birliğin / bütünlüğün nedenlerinin maddenin kendisinde bulunamayacağını Leibniz, maddenin içindeki her şeyi yalnızca sonsuz parçaların üst üste yığılmışlığı olarak belirlemeyle savunur; sürekli bölünebilir parçalar yığınının bütünlük nedeni ancak bölünmez, gerçek bütünlükler olan Monaden'lardır.[22] Eski Yunanca kökenli Monade kavramının içeriği zaten bu olgu ile bir paralellik içindedir; Monade, bütün ve bir olandır. Monaden'lar eklemsiz töz olduklarından, uzanımlı değildirler. Zira "parçaların olmadığı yerde ne uzanım, ne biçim ne de parçalanma olasıdır."[23] Uzamsız ve biçimsiz Monaden'lar sonsuz bir varlığa (Urmonade onları yoketmediği sürece) sahiptirler. Uzamsız olmalarına rağmen, (her nasılsa) üst üste yığılmakla uzamlı maddî nesneleri oluştururlar. Varlıklarının varsayımının geçerliliği için tek dayanak, parçalardan oluşan birlik içindeki uzanımlı tözlerin varlığı, ve bileşik tözlerin birliklerinin nedeni kendilerinin olamayacağıdır.

2. 1. Monade'nın özsel işlevi: acunu yansıtmak

Monaden'lar yalın, ancak niteliksiz değildirler. Nitelik ve nicelikler, varolanlara varlıksal ve özsel aittirler. Ancak Monaden'lar gibi tinsel, biçimsiz ve uzamsız varlıklar ne tür niteliklere sahıptirler, ve birbirinden nasıl niteliksel ayrılmaktadırlar? Bu sorunun yanıtı, Monaden'ların yapısını açıklamakla verilebilir. Monaden'lar, özleri edim / etkinlik olmasına rağmen birbirleriyle hiçbir karşılıklı etkileşim ve ilişki içinde değildirler. Acunun doğaötesi yapı taşları Monaden'ların edımlerinin kaynağı herhangı bir etkileşim değil, kendileridir. "Çünkü herhangi bir dış etken, Monade'nın içini etkileyemez."[24] Zira "Monaden'ların, içlerine bir şeyin girip ya da çıkacağı pencereleri yoktur."[25] Bu penceresizlik ve diğer Monaden'lardan mutlak ayrılmışlık sonucu, "bir Monade, diğerinden ancak iç nitelikler ve edimler aracılığıyla ayrılabilir."[26] Bunlar, Monade'nın **tasarım**larından ve bir tasarımdan diğerine geçme **eğilim**lerinden başka bir şey değildir. Tasarlama, Monade'nın içsel durumudur, ve bu durum "çokluğu bir bütünlük içinde, daha doğrusu yalın tözde içinde tutar ve yansıtır."[27] Ancak basit tasarlamayı (Perzeption), bilinçli, refleksif tasarlamadan (Apperzeption) ayırmak gerekir.

Tasarlayan Monade'nın yansıttığı birlik içindeki çokluk, acunun kendisinden başkası değildir. Böylelikle acun, Monaden'lar tasarımlarının ortak nesnesini oluşturmaktadır. Ancak tek bir Monade acunu sonsuz çokluğunda bütünüyle yansıtma konumunda değildir. Yoksa "her Monade bır tanrı olurdu."[28] her Monade acunu sürekli değişken açılardan yansıtma konumunda ise de, herbirinin içinde acunu bütünüyle tasarlama dürtüsü vardır. Monaden'ların tasarımla-

rının sürekli değişme ve birinden diğerine geçmesinin nedeni, bir Monade'nın acunu bütünüyle tasarlama ve yansıtma isteğidir. Birinden diğerine geçen tasarımlar, "Monaden'lar içindeki sürekli doğal değişimlerin" kaynağı, Monaden'lar içindeki değişimler ise, doğa nesnelerindeki değişimlerin kaynağıdır. "Çünkü bileşik olanda oluşan şey, ancak onun yalın yapı taşlarından gelebilir."[29] Yalnızca doğa nesnelerin değişimleri değil, nesnelerin kendileri de Monaden'ların tasarımlarının bir uzantısı, ve onlarla uyuşum içindedir. Zira acun, Monaden'ların tasarımlarıyla oluşan / yasıyan olgular bütünüdür.

Monaden'larda tasarımların oluşumlarına, ve böyleikle de acunun varlığına neden olarak Leibniz, yeterince işlemediği **ereksel nedenleri** (causa finalis) öne sürer.

Edim, yapı ve işlevleri bir olan Monaden'ların birbirinden ayrıldıkları nokta bir yandan acunu bir ve aynı açıdan, diğer yandan ise, tasarlamanın bir ve aynı gelişim evresinde yansıtmamalarıdır. Zira Monade'nın tasarımı bulanıklıktan açıklığa doğru gelişim içindedir. Böylece Monaden'larla birlikte tasarımlar da açıklık oranlarına göre birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Acunun varlıksal çok katmanlığı ve çeşitliliğinin temelinde Monaden'ların tasarımlarının açıklık oranlarının çok farklılığı yatmaktadır.

Monaden'lar arasında en açık-seçik tasarlayabilen Monade, usa, anlağa sahip olandır. Tasarlamanın açık-seçikliğini ölçü alarak Monaden'lar arasında bir hiearchie'den söz edilebilir. En üstte acunu tüm boyutları ve bütünüyle tasarlayabilen Ur(İlk)Monade, sonra insan, hayvan ve bitkiler. Bu hiearchie'nin en altında da madde bulunmaktadır. Ancak bu, maddedin hiçbir tasarımı olmadığı anlamına gelmez. Hiçbir Monade tasarımsız olamayacağından [30], maddenin de çok bulanık da olsa tasarımları vardır. Madde bir anlamda henüz uyuyan, ancak en küçük parçaları bile canlılar ve yeşilliklerle örülü bir göl örneği yaşam dolu Monade'dır.[31]

3. Acunun ezelî kurulu uyumlu yapısı

Penceresizlik ve mutlak bir kopukluk içindeki Monaden'ların acunu tasarlayıp yansıtmaları aslında, hiçbir ilişki ve etkileşimde bulunmadıkları diğer Monaden'ları tasarlayıp yansıtmaktadır. İçlerine hiçbir şeyin girip ya da çıkamayacağı yapıdaki Monaden'ların tasarım ve yansıtma nesnesinin nasıl olur da kendi dışlarında olabilir sorusuna Leibniz'in yanıtı, tinsel / ideal etkileşimdir. Tinsel/ ideal etkileşimle denmek istenen, Monaden'ların, ve böylelikle de acunun nesnelerinin aralarındaki ezelî kurulu uyumlu yapıdır. Hiçbir real ilişki içinde bulunmadığı Monaden'lar ve nesneler ile bunlara yönelik tasarımları arasında bir Monade içinde önceden kurulu bir uygunluk, uyum vardır. Leibniz'in tanrısal bir yapı olarak nitelendirdiği acunun ezelî kurulu uyumlu yapısından ötürü "bu tözlerden (Monaden'lardan) herbiri baştan öyle yaratılmışlardır ki, herbiri varlıklarıyla birlikte sahip oldukları yasaları izlediklerinde, aralarında karşılıklı bir etkileşim varmışçasına birbiriyle uyum içindedirler."[32] Leibniz bu yasalara örnek olarak Çelişmezlik, Yeterli Neden İlkeleri gibi genel varlıksal yasaları öne sürer.

Ancak bu, acunun ezelî kurulu yapısına ilişkin öğreti, acunun gerçek varlıksal öğelerinin genel varlık ilkeleri mi yoksa öznel Monaden'lar mı olduğu sorusunu yanıtsız bırakmaktadır.[33] Bu öğreti ile bağlam içinde olan diğer bir sorun ise, genel varlık yasalarının acunun, daha doğrusu Monaden'ların yaradılışındaki konum ve işlevleriyle ilgilidir. Zira tanrı, varsayılan sonsuz güç ve yetkinliğine

rağmen yaratımında bu ilkelerin dışına çıkamamış, bir anlamda bunlara bağımlı kalmıştır. Buradaki sorun, varsayılan yaratımdaki öncelik sorunudur. Tanrı önce, sonradan yaradılışı ve böylelikle de kendini bağımlı kılacağı genel varlık ilkelerini yarattıktan sonra mı acunu oluşturacak Monaden'ları yaratmıştır, yoksa varlıksal ilk olan, yaradılış ve tanrı dışı genel varlık ilkeleri midir?

Ayrıca Leibniz'in Monadolojisinde acunun ezelî kurulu ve belli yasallıkların dışına çıkamayan evriminde **zorunlu** olgu / oluşumlar yanında **olabilir** olgulara da yer vermesi, ve bilgileri de **zorunlu** (us kaynaklı) ve **göreli** (olgu / oluşum kaynaklı) olarak ayırması da tartışmalıdır. Zira ya acun belli bir doğaötesi erek doğrultusunda ve yasallıkta zorunlu bir oluşum / evrim içindedir (ki bu Leibniz'in düşüncesidir) ya da her şey kîsıtlı bir yasallık içinde doğaötesi ereksiz ve raslantılara bağlı kör bir devinim içindedir. Acunun varlığının ve oluşumunun ardında ereksel nedenler varsayan bir metafiziksel öğreti, acunda her şeyi ve her oluşumu zorunlu saymalı, olabilirlikleri bütünüyle dışlamalıdır. Öte yandan, göreli bilgilerin de us destekli olması bir yana, zorunlu bilgiler de bir anlamda görelidirler; usa sahip Monaden'lara göre zorunludurlar. Zira bir şeyi mutlak (an sich) belirleyebilmek için gereken mutlaklığa bir Monade, usa sahıp de olsa, sahip değildir.

Son olarak, Monaden'ların açıklık-bulanıklık oranı yalnızca doğadaki nesne türlerini değil, bunların etkinlik ölçüsünü de belirler. Nesneler, Monaden'ların tasarımlarının açıklığı oranında **etkin** / özgür, bulanıklığı oranında da **edilgen** / bağ(ım)lıdırlar.[34] Etkinlik kavramını da Leibniz töz, zorunluluk ya da öznellik kavramları gibi mutlak almamıştır. Leibniz'in mutlak aldığı kavram, Leibniz'ce yegâne mutlak nesnenin, bu demektir ki, tanrının kavramıdır. Leibniz'te tanrı; tüm varolanların varlık ve niteliklerinin en-son ve yeterli nedenidir. Kendi varlık ve neliğinin nedeni kendisi olan tanrı, ezelî ve zorunlu doğruların da varlık nedenidir. Ayrıca asıl yalın töz ve asıl bütünlük olan tanrı, sınır ve karşıtlık içermez.[35]

Ne var ki, herhangi bir özneye bağ(ım)lılığından ötürü hiçbir kavram, nesne ya da olgu (bu, varlığı Leibniz'ce a priori ya da a posteriori kanıtlanabilecek tanrı da olsa) mutlak değildir.[36] Böylelikle de bir öznenin algı, tasarım, belirleme ya da kanıtlama alanı içine giren hiçbir nesne, varlık ve neliğinin en son ve yeterli nedeni kendisi olamaz. Zira Berkeley'in **esse est percipi**'si bağlamında acunun nesnel, uzamsal ve zamansal sınırsız varlığı hiçbir öznesiz bir anlamda hiçleşir.

NOTLAR:

1. Bu yöntemi Spinoza '**Ethica**'sında daha kapsamlı ve tutarlı kullanmıştır. Bir anlamda Descartes'ta da aynı yöntemden söz edilebilir. Varlığından kuşku duyulan dış-acun, varlığından kuşku duyulamayacak Ben'e ulaştıktan sonra tekrar çıkarımlarla geri kazanılır.
2. Nicolai Hartmann, **Leibniz als Metaphysiker**, 1946
3. Bkz. Ueberweg, **Grundriss der Geschichte der Philosophie**, Bd. III, s. 325
4. Leibniz, **Monadoloji**, § 1-3, (Türkçe çevirisi: Can Şahan, Kuram Yayınları)
   Principes de la nature et de la grâce fondés en raison, § 1.
   Système nouveau, § 2.
5. Schelling, **Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie, Ausgewaehlte Schriften**, Bd. 4, s. 469, Ffm. 1985
6. Leibniz, **Monadoloji**, § 2
7. Schelling, **agy**, s.465
8. Krş. Schelling, **agy**, s.464

9. Leibniz, **Theodizee**, III. Teil, § 403
   Discurs de Métaphysique § 9
10. Spinoza, **Ethica**, 3. Önerme (Türkçe çevirisi: H.Z. Ülken, Ülken Yayınları 1946, 1984³)
11. Leibniz, **Système nouveau** § 2-3
    Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, II. Bölüm 5 (Türkçe çevirisi H.Karasan, MEGSB Yayınları)
12. 13 bkz. 11. not
14. Alıntı Ueberweg'ten, **agy**, s.315
15. Bkz, Ueberweg, **agy**, s.322
16. Feuerbach, **Geschichte der neueren Philosophie**, Werke, C.3, s.23, Berlin 1969, 1984³
17. Alıntı Feuerbach'tan, **agy**, s.34
18. Feuerbach, **agy**, s.35
19. Leibniz, **Monadoloji**, § 9.
20. Alıntı Feuerbach'tan, **agy**, s.36
21. Bkz, Feuerbach, **agy**, s.37
22. Leibniz, **Système nouveau**, § 3
23. Leibniz, **Monadoloji**, § 2
24. Leibniz, **Monadoloji**, § 11
25. Leibniz, **Monadoloji**, § 7
26. Leibniz, **Principes de la nature ...**, § 2
27. Leibniz, **Monadoloji**, § 14
28. Leibniz, **Monadoloji**, § 60
29. Leibniz, **Monadoloji**, § 8
30. Leibniz, **Monadoloji**, § 13, 21
31. Leibniz, **Monadoloji**, § 65-67
32. Leibniz, **Second éclaircissement du système de la communication des substances**
33. "Metafizikçi Olarak Leibniz" adlı yazısında Hartmann, Leibniz'in Monaden'lara ilişkin öğretisini bu soruyu ve felsefede öznellik sorununu temel alarak işler.
34. 35. Leibniz, **Monadoloji**, § 49
36. Leibniz, **Monadoloji**, § 43-48
37. Bkz. Schelling, **Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen** (1795)

"bir felsefe sorusu (nedir?)" ya da diyalog üzerine

mehmet erken

Felsefe sorularının günlük hayatımızla "doğrudan doğruya" bir ilgisi yoktur ve bu sorular doğrudan doğruya günlük hayatımıza da müdahale etmezler. Çünkü, bu sorular günlük hayatımızın eylemlerinin bize dayattığı sorular değildir. Hatta bu sorular, eylemde bulunmayan, (günlük) hayata seyirci konumundaki birinin, filozofun, "eylem-dışı" kaygılarından oluşur. Yani filozof günlük olanla, zamansal olanla değil, zaman-dışı, günlük hayatı aşan, kapsayan, eyleme aitmiş gibi görünen, ama ait olmayan sorularla uğraşır. Bu soruların eylemle doğrudan bağlantısı yoktur; çünkü bu sorular "tümel" sorulardır; yani eyleme ilişkin değil, kavrama ilişkin, "kavramların anlamlarına" ilişkin sorulardır. Çünkü felsefe, en geniş anlamda günlük hayatı (ideolojik olanı) sorgulamak, kültürü sorgulamak ve "kavramlara yükseltmek" çabasıdır. Çünkü, insanlar birbirlerini kavramlar yoluyla anlamakta (anlaşmakta), günlük hayatı "tümel" olarak kavramlar yoluyla anlayabilmekte, kavrayabilmekte ve sorgulayabilmektedirler. Bütün bunlarsa, "daha" rasyonel ve uzlaşmış —hukuki ve dünyevi— bir düzen için şarttırlar.

Felsefe sorularının tümele, kavramlara ait sorular oluşu, bu soruların sorulduğu yerde günlük hayatın eylemlerinin pekçoğunun durmasına neden olur; artık eylemeye vakit kalmaz. Felsefe sorusunun durdurduğu eylemlerin yerini "farklı" türden bir etkinlik (eylemlilik) alır. Bu özellikle Sokrates'in konuşmaları, diyalogları türünden bir etkinlik, (ve/veya Platon'un yazarak gerçekleştirdiği türden) yani kısacası bu dilsel-düşünsel bir etkinliktir; bu felsefe yapmaktır. Bu etkinliğin, yani felsefenin, (var)olabilmesi için yasaların (ve yasallığın) olduğu, özgür kurumların bulunduğu, düşünce özgürlüğünün olduğu, farklı olanın tanındığı ve hayat hakkının olduğu, otonom, özne olan ve yargı verebilen bireylerden oluşmuş, "oluş" halinde olmayan, bir toplumun ve ortamının varolması gerekir. İşte

felsefe, böyle demokratik bir toplumda, yeni rasyonel düzen arayışlarına, "hep aramış olduğu evrensel uzlaşımı sağlama" çabasına girişebilir ve "soru" sorabilir. Çünkü, yukarıdaki nitelıklere sahip olmayan, anti-demokratik bir toplumda, esas olarak, "söz ve konuşma hakkı" sadece "kahine veya despota" aittir. Böyle bir toplumda da soru sormak, tartışmak, yani dıyalog mümkün değildir; felsefe yapmak mümkün değildır. Kahinin ve despotun sözü tartışmaya, sorgulamaya açık değildır; bu sözlere ancak inanılır ve onaylanır.

Felsefe sorusunun durdurduğu eylemlıliğin yerini farklı türden bir etkinliğin (eylemlıliğın), dilsel-düşünsel bir etkinliğin aldığını söylemiştik. Bu dilsel-düşünsel etkınlığın kendisi "diyalog" biçiminde ortaya çıkar. Diyalog, daha rasyonel ve uzlaşmış bir düzen arayışı içinde olan, ancak bır türlü bu uzlaşımı gerçekleştiremeyen —çünkü diyalog adına gerçekleştirilen şey yalnızca paralel monologlardır— ve diğerleri gibı kendı sanısının doğru olduğunu ileri sürerek ortaya çıkan ve sanısının kabul görmemesi halinde ise şiddete başvuran, yanlış bılinçlenmeleriyle (ideoloji) sanılarının (tek) doğru bılgı olduğuna inanan insanların, günlük hayattan, ideolojik olandan edindikleri sanıları sorguladıkları ve onların bılincine vardıkları; doğal bilinçten felsefî bılince ulaştıkları yöntemin adıdır. Burada bir felsefe sorusuyla ortaya çıkan filozof, sanıları çözümleme çabasına girişirken onları sorgulamakta, psikanaliz etmekte ve sanıların temelinde yatana, ideolojık olana işaret etmektedir. Çözüm olarak da, doğrudan çözüm yerine, çözüm yolunu göstermektedır ki, bu da yolu dıyalogdan geçen felsefedir.

Fakat, burada dikkat edilmesi gereken, diyalog yönteminin de farklılığıdır. Bu tür dıyaloglardan biri sokratik, negatif diyalog adıyla anılanıdır. Burada, "doğru" ve "bılgı" olduğu varsayılan, iddia edilen ve inanılarak savunulan şeylerin "bilgi"ler ve "doğru"lar değil, sanılar olduğu, sorulan sorularla ortaya çıkarılır. Sanılarla hareket edenin, düşünenin, bu sanıların farkına, bılincine varması sağlanır. Fakat, bu sanıların yerine "doğru ve bılgi" olanlar hazır olarak verilmez; bir başka deyişle "dışarıdan bilinç" götürülmez. "Doğrular ve bılgiler", daha önce "doğru" ve "bilgi" olduğuna inanılan sanıların bılincine varırken izlenen yolla elde edılir; yani tartışmayla, konuşmayla, kısacası diyalogdan geçen felsefeyle, (felsefe yaparak)... Bu dıyalog boyunca filozof, dıyalogun sonunda nereye varılacağını "bılse veya tahmin etse" dahi, bunu söylemez. Sanılarla hareket edenı, sorularıyla, sanılarını psikanaliz etmeye, çözümlemeye yöneltir ve adım adım sanıların çözümlenmesinde filozofla yurttaş beraber ilerler; psikanaliz olurlar. Böylece elde edilen "hakikat", sanısının temelinde yatan güdülerin, çıkarların bilincine "kendi süreci" içinde varan yurttaşın hakikati olur. Bu yolla elde edilen hakikat, herkesi uzlaştırdığı halde, yine herkesin kendi hakikati olduğu için, yani bu hakıkat ona dışarıdan verilmediği için, yani başkası (filozof ya da bırisi) kendi hakikatini bir başkasına empoze etmediği, bir başkasının hakikatı kılmadığı için ikna edicidir; bu, çıkarların "birdüşmesi" değil, gerçek uzlaşımdır.

Bu, herkesın kendi süreci içinde, üzerinde uzlaşılan hakikati bulma yolu, dıyalog içindekilerin her önermelerini sonuna kadar temellendirmeleri, meşrulaştırmaları ile kurulur. Yani, diyalogun olabilmesi için, kanıtlanmış, temellendirilmiş, terımleri, kavramları sorgulanmış, açıklanmış ve rasyonel bir düşünce gereklidır. Oysa, sanılarla böyle bir şey mümkün değildir. İşte burada, "bir felsefe sorusunun" ne olduğu, ışlevi anlaşılmaktadır. "Bır felsefe sorusu", diyalogun içinde, özellikle de başlangıcında vardır; çünkü, bu soruyla ileri sürülen düşüncelerin kavramlaştırılması ve terımleriyle kavramlarının sorgulanması, açıklanması ve bu kavramların (yeniden) anlamlandırılması mümkün olmakta-

dır. Ki, felsefe sorusunun cevaplandırılma alanı burasıdır; yani bir felsefe sorusu eylem alanı içinde cevaplandırılamaz; çünkü, cevabı kendi içindedir. Nasıl soru olmak itibariyle günlük alanın dışında ve ona aykırıysa, cevaplandırılma alanı da alanın dışında, evrensel (tümel) alanda, kavramların alanındadır. Felsefe sorusunun cevabı da dil ve düşüncenin, konuşma ve yazmanın alanında, yani diyalogun alanındadır.

Felsefe sorusu, birilerine soruluyormuş gibi sorulsa da, bir anlamda o, insanın (filozofun) öncelikle kendi kendisine sorduğu bir sorudur. Ki, "başkasının sorduğu bir felsefe sorusunu kendisine sormayan, ya da sormamış olan, bu soruyu hiç sormamış demektir" zaten. Felsefe sorusunun bir anlam kazanması için, bazen cevaplandırılması bile gerekmez. Çünkü burada özellikle, "soru"nun kendisi önemlidir; "soru", sanki başlıbaşına bir eylem (cevap) dir; eyleme geçmek için bir uğrak değildir. Felsefe sorusunun öncelikle, soranın kendisine dönük bır soru olması, cevabı da "sorulana" bağlı olmaktan çıkarmaktadır. Soru kime aitse, sorunun "doyurucu" cevabı da•ona (kendisine) aittir. Soran, başkasının cevabıyla yetinemez; ve sorusunu araştırdıkça ("deştikçe") aşıl cevabın (hakikatin) kendisine bağlı olduğunu anlar.

Ki, bütün bunlar, kültürün kavramlaştırıldığı, "daha" rasyonel ve (çıkarların birdüşmesi şeklinde değil) gerçekten uzlaşmış hukukı ve dünyevi bir düzenin kurulması yolundaki çabanın temelini oluştururlar.

* * *

"Öyle bir kurala göre hareket et (davran) ki, senin kuralın evrensel bir yasa olabilsin". İ.Kant

("Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun." İşte, toplum sözleşmesinin bulduğu ana sorun budur.) J.J.Rousseau

KAYNAK

1. **Felsefenin Çağrısı**, N.Uygur.
2. **Tin'in Fenomonolojisinde Filozofun Diğeriyle Diyalogu**, T.Bumin.
3. **Uygarlık Tarihi** I. (Ders teksiri), T.Bumin

madde'nin genelgeçerli bir özelliği olarak yansıtma ve yansıtma biçimlerindeki gelişme

aleksander şeptulin*
fransızcadan çeviren: g.doğan görsev

Diyalektik maddeciliğe göre, bilinç maddenin genelgeçerli bir özelliği değildir; o, olsa olsa ancak, maddenin varoluşunun ileri derecede organlaşmış belli biçimlerine özgüdür ve yalnızca maddenin belli bir gelişim evresinde ortaya çıkar. Bununla birlikte bilinç maddenin rastgele bir dışavurumu da olmayıp, maddenin ilerleme yönündeki gelişiminin zorunlu sonucu, maddeye her zaman özgü olan yeteneğin, yani yansıtma'nın yüksek bir biçimidir. (Yazının sonundaki **Çevirenin Notu** bölümüne bakınız.) Bilinç tüm maddeye, dış dünyadaki tüm nesnelere ve olgulara özgü olan yansıtmanın biçimlerinden biridir.[1]

Yansıtma, bir maddî oluşumun, başka bir maddî oluşumun etkilemesine belirli bir tarzda tepki gösterme ve o diğer maddî oluşumun özelliklerini —kendisindeki özellik ve durumlardan bazılarının uygun değişikliklere uğraması yoluyla—kendinde temsil etme ya da yeniden üretme yeteneğini temsil eder.

Nesnel gerçekte varolan her maddî oluşumun, maddî oluşumlardan yalnızca herhangi biri tarafından değil de, o maddî oluşumla şu ya da bu türlü ilgisi olan sonsuz sayıdaki maddî oluşumlar tarafından etkilenmesinden ötürü o maddî oluşum, onu etkileyen tüm maddî oluşumların farklılıklarını kendisinde, kendi farklılıklarında, kendi özelliklerinde ve uğradığı değişikliklerde yeniden üretir.[2]

Uğradığı değişiklıklerde etkide bulunan nesneleri yansıtan maddî oluşum edilgin (pasif) değil, etkindir (aktif); o da, kendisiyle bağıntılı maddî oluşumları

* Felsefe doktoru, profesör, özellikle diyalektiğin kategorileri konusuna yaklaşımlarıyla tanınmış yazar. Başlıca yapıtları: "Diyalektiğin Kategoriler Sistemi", "Maddeci Diyalektiğin Yasaları", "Diyalektiğin Kategorileri ve Yasaları". Bu yazı "**Diyalektiğin Kategorileri ve Yasaları**" (Editions du Progrès, Moskova 1978) adlı yapıtından çevrilmiştir.

etkiler; onlarda kendi özelliklerini —karşısındaki maddî oluşumun doğasıyla koşullu şu ya da bu biçim altında— yeniden üreten bir takım değişikliklere yol açar.

Böylece yansıtma bir maddî oluşumun bir diğerini etkilemesine değil, onların birbirini karşılıklı-etkilemesine ilişkindir; bu etkileşim sonucu ayrı maddî oluşumlardan her biri, aynı zamanda hem yansıtan hem de yansıtılan durumundadır. Maddî oluşum, kendisini etkileyen nesnelerin ve olguların özelliklerini özgül birer biçim altında yeniden ürettiği gibi, kendisi de, o nesne ve olguların mütekabil özelliklerinde yeniden üretilir.

Maddî oluşumda, diğer maddî oluşumların etkilemesiyle ortaya çıkan tüm değişiklikler, tek yanlı değil, çift yanlı, yani karşılıklı bir etkilemenin, bir etkileşimin sonucu olduğundan, o değişikliklerde yalnızca etkileyen nesnelerin —yansıtılan'ların— özellikleri değil, aynı zamanda etkilenen nesnelerin —yani yansıtan'ların özellikleri de temsil edilirler. Bu yüzden, etkileyen maddî oluşumların bir maddî oluşumda yansıtılmasını, etkilenen maddî oluşumda meydana gelen değişiklikların tüm içeriği değil, olsa olsa yalnızca etkileyen nesnelerin şu ya da bu yanıyla eşbiçimli (isomorphe) olan yanları temsil eder. Etkilenen maddî oluşumdaki değişikliklerin o eşbiçimli olan yanlarının, etkileyen maddî oluşumların temsilcisi olmayan diğer yanlarla organik olarak içiçe olduğu ve bunların ancak soyutlama yoluyla birbirinden ayrılabileceği de besbellidir.

Bu fikir, Sovyet felsefecisi V. Tiyuhtin tarafından açıklıkla dile getirilmiştir: "Değişiklikler ya da yansıtan nesnedeki izler, nesnelerin birbirini karşılıklı etkilemesinin sonucu olan genel, bütünsel bir ürünü temsil ederler. Başka bir deyişle, etkileyen nesnelerin belirgin özellikleri, etkileşimlerinin yasasına göre hesaba öylesine eklenir ki, yansıtan cisimdeki değişimlerde, etkileyen nesnenin, yani yansıtılan'ın özellikleri şifrelenmiş ya da kodlanmış olur. Buradan şu çıkar ki, yansıtan nesnedeki o değişimler henüz tam anlamıyla yansıtma olarak ele alınamazlar. Asıl anlamda yansıtma, yansıtma kaynağının belirgin özelliğinin, etkilemenin bıraktığı izle, etkilemenin genel ürünüyle bağı koptuğu zaman yansıtmanın taşıyıcısına özgü olan, artık 'geçerli olmaktan çıktığı', 'saf dışı olduğu' zaman gerçekleşir."[3]

Buradan yola çıkan kimi yazarlar, maddî oluşumda etkileşim sonucu meydana gelmiş olan değişikliklerde etkileyen nesnelerin yansıtılması olanağını tümüyle yadsımaktadırlar. Onlara göre yansıtma, ancak yansıtılan'dan yansıtan'a doğru tek yönlü bir etkileme sonucu ortaya çıkan değişikliklere ilişkin olabilir.

Bize göre bu görüş hatalıdır. Nesnel gerçekte çok yönlü, katıksız etkilemeler yoktur. Her etkileme zorunlu olarak bir tepkimeye bağlıdır. Her maddî oluşum, görece istikrara sahip bir hareket sistemini temsil eder; o doğasından ötürü aktiftir ve bu yüzden yalnızca kendisiyle bağıntılı diğer maddî oluşumların etkilemesine boğun eğen bir nesne olmayıp, aynı zamanda kendisi de diğer maddî oluşumları etkiler.

Demek ki nesneler, maddî oluşumlar arasındaki genelgeçerli, genel bağıntı tek yanlı bir etkileme değil, bir karşılıklı etkilemedir, etkileşimdir. Ve eğer karşılıklı etkileme yansıtmayı dışlıyor, ona yer vermiyorsa, bu, yansıtmanın nesnel gerçekte varolamayacağı anlamına, yansıtmanın bir yapıntı (fiction) olduğu anlamına gelir.

O görüş savunulurken, durup durup Lenin'e, —yansıtılan'a oranla yansıtmanın ikincil olduğunu, yansıtılan olmaksızın yansıtmanın varolmayacağını, oysa

yansıtılan'ın yansıtan'dan bağımsız olarak varolduğunu yazan Lenin'e[4]— gönderme yapılıyor. Bu yapılırken, şöyle bir uslamlama yürütülüyor: Karşılıklı etkileme iki yönlü bir süreç olduğundan, her türlü mutlak birincili ve her türlü mutlak ikincili dışlar. Yansıtılan'a oranla yansı ıkıncildır, ki bu da, karşılıklı etkilemenın olduğu yerde yansının olamıyacağı anlamına gelir.

Ne var ki, yansıtılan'a oranla yansının ıkıncıl olmasından ve yansıtılan'ın yansıtan'dan bağımsız olarak varolmasından karsılıklı etkilemenin yansıtmaya yer bırakmadığı sonucu çıkmaz. Biraz önce ışaret ettığimiz gibi, karşılıklı etkileme içinde, maddî oluşumlardan her biri diğerını etkıler, onda uygun değişiklıklere yol açar; o değişikliklerde, gerek etkileyen maddî oluşumun, gerekse değişikliğe uğrayan maddî oluşumun özellikleri yansıtılmış olur. İşte bu yüzden maddî oluşumlardan her biri, aynı zamandan hem yansıtan, hem de yansıtılan durumundadır; onda, diğer bir maddî oluşum temsıl edıldığı gibi, o da, diğer maddî oluşumda temsil edilir. Bir maddî oluşum yansıtan rolünü oynarken, onu etkıleyen maddî oluşumun özelliklerini kendisinde başka bir bıçım altında yeniden üreten değışıklıklerin içeriğindeki ögeler, —yansıtılan'a bağımlı olduklarından ve yansıtılan'ı yansıtan'da temsil ettiklerinden,— yansıtılan'a oranla ikıncil olacaklardır. Yansıtılan, o durumda, yansıtan'dan bağımsızmış gibi gözükür.

Bıze şöyle bir itirazda bulunulabılir: Yansıtan da, yansıtılan'ı etkilediğine ve onun özelliklerinde değişiklik yaptığına göre, yansıtılan'ın yansıtan'dan bağımsız varolduğu söylenemez. Böyle bir saptama eğer biz yansıtma derken, yansıtan'da —yansıtılan'la etkileşimi sonucu— ortaya çıkan değişiklıklerin tüm içeriğini gözönüne alıyor olsaydık bır anlam taşıyabilirdi; çünkü ancak o durumda, yansıtılan nesne, —yansıtan'ın onu etkilemesinden sonra aldığı biçim altında— yansıtan nesnede temsıl edilmiş olurdu. Ama biz yansıtma derken, yansıtan'daki değişmelerin içeriğinin tümünü değil, yalnızca yansıtılan'ı —"kendi başına olduğu haliyle", yani yansıtan'dan bağımsız olarak— temsil eden bölümünü kastediyoruz. Yansıtan nesnedeki değişmelerin içerığinin bu bölümünü, yansıtan'ın yansıtılan'ı mukabil etkilemesine bağımlı olan ve böylelikle yansıtan'ın özellıklerini yansıtılan'da yeniden üreten öbür bölümünden ayırmak pratik olarak olanaklıdır. Bunun için, yansıtılan ile yansıtan arasındaki etkileşimin yasalarını açıklığa kavuşturmak ve o yasalara dayanarak yansıtan'ın yansıtılan üzerindeki karşı-etkilemesının yol açtığı sapmaları saptamak gerekir.

Etkileşim durumundakı ıki maddî oluşumdan biri için karakteristik olan, öbürü için de öyledır. Bu yüzden, burada mutlak olarak birıncıl ve mutlak olarak ikincil yoktur. Fakat bütün bunlar ancak, o maddî oluşumları, —birindeki özellıklerın öbüründeki değişikliklerde yansıtılması düzeyinde değıl de,— etkileşimin birbirine eşıt ögeleri olarak ele aldığımız zaman geçerli olur. Ama eğer, etkileşim durumundakı ıki maddî oluşum, maddî oluşumlardan birindeki özelliklerın, etkıleşim süreci içinde, öbüründeki değişimlerde sabitleşme tarzı göz önünde tutularak, bu açı altında incelenecek olursa, yansıtılan'ın yansıya oranla mutlak birincilliği, gerek yansıya, gerekse yansıtan'a oranla bağımsızlığı tartışma götürmez.

Bunun karşıtı görüş de bize hatalı görünmektedir. O görüşe göre, yansıtma etkileşimle özdeştir.

Yansıtma etkıleşımle ilgilidir, etkileşimin bir sonucunu temsil eder, gelgelelım etkıleşimle özdeş değildir. Etkileşim, —birbiriyle ilgılı olan ve biri öbürünün özelliklerinde, durumlarında vb. bazı değişikliklere yol açan— maddî oluşumla-

rın birbirini karşılıklı olarak etkilemesini temsil eder. Yansıtma ise, etkileşim durumunda bulunan maddî oluşumların karşılıklı bağlılığının (corrélation) uğraklarından birinden başka bir şey değildir; yani her maddî oluşumun, kendisini etkileyen diğer maddî oluşumların bazı özelliklerini —etkileşim sonucu kendisinde ortaya çıkan değişikliklerde— yeniden üretme özelliğidir.

Bu duruma göre yansıtma, bir nesne ile diğer bir nesne arasındaki etkileşim olmadığı gibi, o etkileşim sırasında meydana gelen değişiklikler de değildir; ama olsa olsa, etkileyen nesnenin şu ya da bu özelliklerini ya da yanlarını o değişiklikllerde yeniden üretme yeteneğidir.

Bu düzeyde, yansıtmanın hareketle, —bir maddî oluşumda, diğer maddî oluşumların etkilemesi sonucu meydana gelen değişikliklerle— özdeşleştirilmesi dayanaksızdır.

Yansıtma, dış ya da iç etkenlerin etkilemesi altında, nesnenin basitçe değişikliğe uğraması olmayıp, etkileyen etkenlerin özellıklerinin o değişikliklerde özel olarak temsıl edilmesıdir. Nesnenin, dış ya da iç etkileşımler sonucu değişikliğe uğraması, yansıtmayı değil, hareketi temsil eder.

Kimi yazarlar ise, yansıtma kavramını özellik kavramıyla özdeşleştirirler. Şöyle uslamlama yürütürler: Nesnenin her özellıği nesnenin bır iç uğrağı olduğundan, özellik ancak, o nesnenin ilişkilerinde, diğer nesnelerle etkileşiminde kendini dışavurur ve varolur. Etkileşim sırasında bir nesne diğerinde yansıtılır. O nesnenın özellikleri, onun başka bir nesnedeki yansıtılma biçimini oluşturur. Böylece, belli bir nesnenin özellikleri başka nesnelerin yansıtılmışlığı olarak varolurlar.

Hiç kuşkusuz, bir maddî oluşumun başka bir maddî oluşumda yansıtılması/-yansıtılmışlığı, onların (etkileyen'in ve etkilenen'in) özelliklerinden bazılarının açıklığa kavuşmasıyla bağıntılıdır. Gelgelelim yansıtma, yansıtan nesnenin özellikleriyle özdeş değildir. Yansıtan nesnenin özellikleri, başka nesneleri yansıtma biçimini değil, her şeyden önce, o nesnenin özünün bir dışavurma biçimini temsıl eder. Bir nesnenin diğer nesneleri kendinde yansıtma biçimi, o nesnenin özellikleri değildır; o özelliklerindekı —etkileyen nesnelerın özelliklerini yeniden üreten— değışıklıklerdir. Yansıtmayla özdeşleştirilebilecek tek özellik, maddî oluşumların, kendilerini etkileyen diğer maddî oluşumları, kendılerinin şu ya da bu özelliklerindeki değişikliklerle temsil etme yeteneğidir. Ama bu özelliğin kendisi, bazı nesnelerin kendilerınde başka nesneleri yansıtmasının bir varoluş biçimini oluşturmaz; bu özellik, yansıtan nesnelerin kendı iç doğasının bir dışavurma biçimidir.

Böylece, yansıtma, maddenin, —maddî oluşumların, kendılerini etkileyen diğer maddî oluşumların farklılıklarını, kendilerindeki herhangi bir durumun ya da özelliğin şu ya da bu değişikliklerinde yeniden üretme yeteneğini içeren— genelgeçerli bir özelliğidir.

Bir maddî oluşumda, o oluşumu etkileyen nesnelerin özellıklerını yeniden üretme bıçımi, o maddî oluşumun doğası tarafından belirlenir. Bu yüzden, birbirinden nitelikçe farklı maddî oluşumlar, aynı etkilemeleri bırbırlerınden farklı bırer biçim altında yansıtırlar. Madde, nıtelikçe çeşitliliğinde sonsuz olduğu ölçüde, sayılamayacak kadar çok yansıtma biçımleri vardır. Yansıtma biçimlerinin değişikliğe uğraması, özellıkle, maddenin niteliksel bır gelişme derecesinden bir başkasına geçişte gözlemlenir. Böylece, cansız doğada yansıtma, —dış etkılemelere maruz maddî oluşumun iç durumunun değişmesiyle çakışan— fiziksel ya

da kimyasal bir tepkime biçimini alır.[5]

Canlı organizmaların —ki bunlarda metabolizma canlılığın zorunlu bir koşuludur— ortaya çıkışıyla, yansıtmanın karakteri değişikliğe uğrar. Yansıtma biyolojik karakter alır, irkilebilirlik (irritabilité) olarak, —yalnızca, yansıtan organizmanın doğasına değil, onun yanısıra, organizmanın somut durumuna da bağımlı olan ve içerisinde, belli bir etkilemeler düzenliliğinin nüve halinde kendini belli ettiği— karşı-etkileme[6] olarak ortaya çıkar. Burada dış ortam ile iç ortam arasındaki etkileşimler, selektif bir karşı-etkileme biçimi altında yansırlar.

Organizmaların ortama gıt gide daha mükemmel uyarlanması sayesinde canlı maddenin aralıksız olarak evrimleşmesiyle, özellikle çok-hücreli organizmaların ortaya çıkışıyla elementer canlı organızmaların belirgin özelliği olan yansıtma biçimi de daha gelişkinleşir. Bu gelişkinleşme, canlı organizmanın farklı dokularının —pek belirli bazı yansıtma işlevlerini yerine getirebilmek üzere— uzmanlaşması yönünde olur ve özellikle, bazı dokular yalnız ve yalnız dış etkilemenin ve ondan kaynaklanan uyarımın yansıtılmasında —algılamada ve sabitleştirmede—uzmanlaşırken, diğer bazı dokular da, o uyarımın —organizmanın doğrudan etkilenmeye maruz kalan bölümünden, başka bir bölümüne— aktarılmasında uzmanlaşırlar. Yansıtma işlevinde uzmanlaşan dokular gitgide ayırdolup, özel bir organı: sinir sistemini oluştururlar. Sınır sıstemi, gerek organızmanın farklı bolümleri arasında, gerekse organizmanın tümü ile dış dünya arasında bir çeşit "ara-bulucu" durumuna girer; organizma ile dış yaşam koşulları arasındaki karşılıklı bağıntı üzerinde bir denetim yürütür ve organızma ile "çevreleyen ortamdaki dış güçler"[7] arasında bir denge kurulmasına yardımcı olur. Organizma için yaşamsal bir önem taşıyan dış etkilemelerin organizma tarafından yansıtılmasını sinir sistemi dolayımlar (médiatıser); sinır sıstemi, irkilebilirliğin —uyarılabilirlik adı verilen— başlı başına bir bıçımı olarak ayırdolur.

Önce, hayvansal varlığın vücuduna dağılmış lifler ve özel sinir hücreleri bıçimi altında ortaya çıkan sınir sıstemi, organızmaların evrımleşmesi sırasında karmaşıklaşır ve gitgide mükemmelleşır. Bazı sınır hücreleri birbirine kaynar, sınır duğümleri de oluştururlar; o sınir düğümleri de aralarında birleşır sinir merkezlerını, omuriliği ve beyni meydana getırirler.

Böylece adım adım, merkezî sinır sistemi oluşur. Yansıtma biçımi, sınır sisteminın gelişımini ızler. Gitgıde daha esnek ve gelişkin hale gelır ve merkezî sınir sısteminın ortaya çıkmasıyla, nıteliğını temelden değişiklığe uğratan ve böylelikle onu yeni, yüksek bir yansıtma biçımine dönüştüren olanaklar kazanır.

Gerçekten, merkezî sinır sıstemine sahıp olmayan organizmalarda, çevredekı ortamla karşılıklı-bağlılık, organızma için yaşamsal önemi olan uyarıcıları yansıtma ve onlara bazı tepkimeler gösterme yoluyla gerçekleştirilir. Bırer merkezî sinir sistemine sahip organizmalarda ıse, bu karşılıklı-bağlılık yalnızca, organizmanın yaşam faalıyetıyle bağıntılı uyarıcıları yansıtma ve onlara tepkime yoluyla değil, bunların yanısıra; organizmanın yaşamı için hiçbir dolaysız önem taşımamakla birlikte, organızma ıçın yaşamsal önemi olan uyarıcılardan zaman bakımından daha önce etki gösteren uyarıcıların yansıtılması ve onlara belırlı tepkıme gösterilmesi yoluyla da gerçekleştırilir.

Hayvan ıçin dolaysız bır yaşamsal önemde olmamakla birlikte, organizma için dolaysız bir yaşamsal önem taşıyan uyarıcıların etkılemesine zaman ıçinde pekçok kez öncelık etmiş olan uyarıcılar karşısında gösterılen tepkime koşullu refleks adını taşır; bundan farklı olarak, organizmanın, kendısi için doğrudan bır önem taşıyan uyarıcı karşısında tepkimesi ıse koşulsuz refleksi oluşturur. Koşullu

refleks, bir bireyin yaşam süreci içinde, onun bireysel deneyimi sırasında hazırlandığı halde, koşulsuz refleks doğuştandır, yani bir kuşaktan bir diğerine aktarılır.

Böylece, merkezî sinir sistemine sahip hayvanlarda koşullu refleksler, organizmanın ortamla karşılıklı bağlılığı içinde, koşulsuz reflekslerin yanısıra önemli bir rol oynamaya başlarlar. Koşullu refleksler sayesinde o hayvanlar, yaşam koşullarındaki değişiklıklere tam uygunlukla tepki gösterir ve değişikliklere çarçabuk uyarlanırlar.

Yeni, daha yüksek bir yansıtma biçimi olarak koşullu refleks, kendinden onceki, tamamen biyolojik karakterli tüm yansıtma biçimlerinden farklı olarak **psişik** bir karakter kazanır. Gerçeği yansıtmanın yeni, daha yüksek ve kendinden öncekilerden nitelikçe farklı biçimi olan psışik yaşam, işte o koşullu refleksten itibaren ortaya çıkar.

PSİŞİK İLE FİZYOLOJİK

Psişik düzeydeki yansı, organızmayı etkileyen dış dünyadaki nesnelerin bir sinyali, bir imgesidir.

Psişik'in, koşullu refleksli faaliyetle bağı hiç de raslantısal değildir. Koşullu refleksin özgül bir özelliği, biraz once değindığimiz gibi, dış dünyadaki —kendi başlarına, organızmayı ilgilendirmeyen, organizmanın yaşamsal faaliyetinde hıçbir rol oynamayan, ama organızma için dolaysız biyolojik önemdeki olgularla bağıntısı bulunan— olguları yansıtmasıdır. Organizmayı ilgilendirmeyen bu olgular, organizma için anlamlı diğer bıyolojik olguların sinyali olarak ortaya çıkar, o sonuncu olguları temsil ederler.[8] Organizmayı ilgilendirmeyen o olguların organızmayı etkılemesi, birer sinyali durumunda oldukları, biyolojik bakımdan anlamlı olguların etkilemesiyle eşdeğerlidir. Yani, o olgular algılandıkları anda, beyin dış kabuğunda (cortex) oluşmuş zamansal bağıntılardan hareketle, biyolojik bakımdan anlamlı olan ve onlarla bağlantılı bulunan diğer olguların imgeleri ortaya çıkar.

Böylece, koşullu refleks mekanizması, biyolojik bakımdan doğrudan anlamlı bir nesnenin imgesinin —o nesneyle az-çok belirli bir istikrarlı bir bağıntı halinde bulunan, ama organizma için doğrudan anlamı olmayan olgunun algılanan sinyalinden hareketle— ortaya çıkışını —yeniden üretimini, A.Ş.— zorunlu bir uğrak olarak içerir. Ve bu yüzden, bir nesnenin imgesinin böylesine dolaylı olarak oluşmasına, psışık'in ortaya çıkışının ilk adımı, gerçeği yansıtmanın psişik bıçiminin başlangıcı gözüyle bakılmaktadır.

Bırçok psikolog ve felsefecı, gerçeği yansıtmanın özel biçimı olarak psişik ile koşullu refleksli faaliyet arasında bağıntı kurar. Ne var ki, o psıkolog ve felsefeciler arasında, psişiklığın (psychisme) organı ve psişikliğin, hayvanlar dünyasının gelişiminin hangi aşamasında ortayı çıktığı konularında görüş ayrılığı vardır. Koşullu refleksin oluşumunun yalnızca, beyin dış kabuğuna sahip hayvanlarda değıl, fakat ayrıca, ondan yoksun hayvanlarda da gözlemlenmesi sorun olmaktadır. Üstelık, kımi yazarlar koşullu refleksi olanaklı kılan özgül zamansal bağıntıların, hatta tek hücrelilerde bile ortaya çıktığı görüşündedirler.[9] Bu yüzden, psişik'in ortaya çıkışını, zamansal bağıntıların, koşullu reflekslerin oluşumuyla bağıntılı görsek de; yalnızca, beyin dış kabuğu bulunmayan organizmalarda değil, hatta sinir sistemı bile olmayan organizmalarda da psişikliğin varolduğunu

kabul etmemiz isteniyor.

Öte yandan, Rus bilgini Pavlov psişik faaliyet ile koşullu refleksler arasındaki bağı bulup ortaya çıkardıktan sonra, psişik'in beynin bir işlevi, beyin dış kabuğundaki faaliyetlerin sonuçları olduğunu özellikle vurgulamıştı: "Psişik faaliyet, beynin belirli bir kitlesinin fizyolojik faaliyetinin sonucudur."[10] Ayrıca şunu da söylemişti: "...[beyindeki] büyük yarım-kürelerin faaliyeti..., —o faaliyeti kendimizde duyumsayış, algılayış tarzımıza göre ve, kendimizle andırışma yoluyla, hayvanlarda da bulunduğu varsayılan duyumlayış ve algılayış tarzına göre—özgül, psişik faaliyet adını almıştır."[11]

Bazı yazarlar, Pavlov'un teorisine dayanarak, merkezî sinir sistemine sahip bulunmayan hayvanlarda psişikliğin varoluşunu tanımayı kesinlikle reddetmekte, psişikliğin ortaya çıkmasını yalnızca beyinle ve beyin dış kabuğuyla bağlamaktadırlar.

Bu tartışmaya ancak şu soruya cevap verilerek çözüm getirilebilir: Acaba her tür zamansal bağıntı, yansıtılan nesnenin imgesinin ortaya çıkmasını mı gerektirir; yoksa, —psişik yalnızca zamansal bağıntılar olmadığına, koşullu reflekslerin kendileri de olmadığına, fakat etkileyen nesnelerin onlar tarafından varedilen imgeleri olduğuna göre—, gerçeğin imge halinde yansıtılması, yalnızca, beynin, beyinde sinirsel bağlantılar oluşmasının sonucu olan bir işlevi midir? Dış dünyadaki nesnelerin ilk imgelerinin, canlı maddenin hangi değişim aşamasında ortaya çıktığı sorunu henüz yeterince irdelenmiş değildir. O imgelerin, beyin dış kabuğuna sahip üst hayvanlarda varolduğu kanıtlanmıştır. Fakat o imgelerin, sinir sistemi olmayan tek hücreliler şöyle dursun, sinir sistemleri az gelişmiş hayvanlarda bile varolduğunu kimse bir kesinlik olarak öne sürememektedir.

Psişik'in koşullu refleksle özdeşleştirilmesi, ister istemez psişik ile fizyolojik arasındaki karşılıklı bağlılığın çarpıklaşmasına, özellikle, psişik'in fizyolojik'e indirgenmesine ve nitelikçe belirli, farklı bir olgu olarak psişik'in ortadan silinmesine yol açar.

Psişik, refleksin iç yanlarından birisidir. Psişik, gerçeğin imge halinde yansıtılmasıdır ve o yansıtma zamansal bağıntıların oluşması süreci içinde ortaya çıkmıştır.

Psişik, koşullu refleksin bütünüyle fizyolojik bir olguyu temsil eden bir yanı olarak, fizyolojik'le organik bir bağ içindedir; fizyolojik'in temelinde ortaya çıkar ve o temelde varolur, onun bir sonucudur, onun farklı bir özelliğidir.

(Sürecek)

Çevirenin Notu:

Burada, çoğu yazarlar ve çevirmenler tarafından kullanılan "yansı" ve "yansıma" sözcükleri yerine, bu çevirimizde niçin "**yansıtma**" sözcüğünü kullandığımızı açıklamak ve vurgulamak istiyoruz. Çünkü Fransızcada "**Reflet**", İngilizcede "**Reflection**", Almancada "**Wiederspiegelung**" sözcükleriyle dile getirilen kavram, bilgi teorisinin temel sorununa ilişkindir.

1) Ülkemizde felsefe ve bilim alanlarında çoğu kez gözönüne alınan Batı dillerinde, dilimizdeki adeylemlere denk düşen sözcükler —Türkçeye her seferinde farklı bir şekilde çevrilmesi gereken— farklı anlamları çoğu kez bir arada içerirler. Örneğin, aynı sözcük hem bir süreci, hem de o sürecin sonunda ortaya çıkan şeyi dile getirebilir. Bu yüzden, diyelim, "Perception - Wahrnehmung", "Connaissance - Erkenntnis", "Organisation" vb... sözcüklerini, bağlamları içinde, "Algılama ya da Algı", "Bilgilenme ya da Bilgi", "Örgütlenme ya da Örgüt"... gibi farklı karşılıklarından birini seçerek çevirmek ve kullanmak gerekir. Çünkü, örneğin "Örgütlenme"nin sözkonusu olduğu bir bağlamda, aynı sözcüğün "örgüt" diye çevirilmesinin, Türk

çenin bugünkü özellikleriyle, her sefer ters anlamlara götürmese bile, anlamada zorluk yaratacağı açıktır.

Bu açıdan, bilgi teorisinde öncelikle bir süreci işaret eden "Reflet - Reflection - Wiederspiegelung" sözcüğünün, o işarete uygun olarak süreç anlatan bir sözcük yerine, sürecin sonucunda ortaya çıkan şeyi dile getiren "**yansı**" sözcüğüyle karşılanması çoğu kez, Türkçeye aktarılan düşünceleri eğreti durumda tutmaktadır.

2) Kavramın süreç karakterine dikkat edilmesi de kimi durumlarda yeterli olmuyor. Çünkü Batı dillerinden farklı olarak Türkçede sürecin yönü de çoğu kez farklı sözcüklerle dile getirilmektedir; sözkonusu sürecin özneye (ya da gözönüne alınan nesneye) yönelik olmasına göre ve özneden (ilgili nesneden) kaynaklanmasına göre ayrı ayrı sözcükler seçilmesi gerekebilir. Bu açıdan, Batı dillerinde kullanılan örneğin "Sömürü" sözcüğünü, hareketin yönüne göre "kapitalistin sömürüsü", ya da "emekçinin sömürülmesi" gibi farklı iki biçimden biriyle çevirmek gerekiyor; ama bu farklılığa dikkat edilmediği durumlarda "emekçinin sömürüsü" gibi tuhaflıkların ortaya çıkması kaçınılmaz oluyor.

Bilgi teorisi açısından yansıtma sürecinin öznede (ya da gözönüne alınan nesnede), dış etkiler altında ortaya çıkan değişmelere ilişkin olduğu gözönüne alınırsa, "**yansıtma**" sözcüğünün, olayın içsel karakterini dile getirmek bakımından "yansıma" sözcüğüne oranla daha uygun olduğu, biçimsel değil içeriksel bir önem taşıdığı, bu nedenle bizim bu seçimimizin bir özentı ya da gereksiz bir titizlik sayılmayacağı kolaylıkla ortaya çıkacaktır.

3) Batı dillerindeki kimi kavramlar bir süreci, o sürecin sonucunu dile getirdiği gibi, ayrıca o sürecin sonunda ortaya çıkan durumu, hatta düzeyi de dile getirir. Bu gereksinimle, örneğin "Sous-développement" sözcüğü Türkçeye "azgelişmişlik" diye çevriliyor; eğer bu içeriksel özellik gözonune alınmasaydı, biçimsel olarak pekâlâ "azgelişme" ya da "azgelişim" diye çevrilebilir, ama anlamı dile getirmekten uzaklaşmış olurdu. Fransızca "Reflet" sözcüğünde, bu özellikle de karşılaşılıyor. O durumlarda biz "**yansıtılmışlık**" sözcüğünü kullandık.

Kısacası, bu çevirimizde **yansıtılan** (Le Reflété) ve **yansıtan** (Le Reflétant) sözcüklerinin yanı sıra, tek bir sözcüğün (Le Reflet) değişik karşılıkları olarak "**yansıtma**", "**yansıtılma**", "**yansıtılmışlık**", "**yansı**" sözcükleri de kullanılmıştır. Bütün bunların, yazarın açıklamaya çalıştığı gibi, yansıtma'nın, maddenin genelgeçerli bir özelliği, etkileşim'in ötesinde ve ondan farklı olarak, dış etkilemeyi içsel bir değişim haline getiren ve böylece, varolandan farklı bir sonuç ortaya çıkarma yeteneği olarak anlaşılmasına yardımcı olacağını düşünüyoruz. Fiziksel ve kimyasal süreçleriyle cansız maddeyi canlı organizma düzeyine kadar çıkaran, bununla da kalmayıp, canlı organizmayı bilinçli varlığa, sürüyü insan toplumuna kadar yükselten bu **yetenek**'in iyi tanınması, özellikle insanlık ölçeğinde gelişmenin içinde bulunduğumuz yeni evresinde, toplumsal gelişmenin olanaklarının ve bireyin yaratıcılığının ve rolünün çok-yönlü olarak kavranması bakımından büyük önem taşıyor. Bu yüzden, bilgi teorisinde yansıtma ve onun en yüksek biçimi olarak bilinç konularına yaklaşımları, değerli felsefeci A.Şeptulin'den sonra, ünlü Sovyet bilgini A.L.Leontiev'le sürdüreceğiz.

NOTLAR:

1 Bu konuda Sovyet psikologu S. Rubinstein şöyle yazıyor: "Yansıtmanın, maddenin genelgeçerli özelliği olarak ortada bulunuşu, duyumlamanın, psişik olguların temelinin ve önkoşullarının maddî dünyada olduğu anlamına gelir. Duyumlama, psişik olgular varolan hiç bir şeye kesinlikle yabancı değildirler; bu yüzden onların dışarıdan getirilmeleri gerekmez; onların doğal gelişiminin önkoşulları, maddî dünyanın temelinin kendisinde vardır; onlar tüm doğa'nın —nitelikçe farklı elemanter biçimler altında— sahip olduğu özelliklerin dışavurumunda özgül bir üst biçimi temsil ederler." (S L. Rubinstein **Bitie I Soznanie**, Moskova, 1957, s.12)

2 **age**, s.11

3. V.S. Tiyuhtin: **O prirode obraza**, Moskova, 1963, s.112.

4. V. Lenin: **Tüm Yapıtları** (Fransızca Basım), C.14, s.68-69.

5. S.L. Rubinstein: **age**, s.13.

6. F. Engels: **Doğanın Diyalektiği** (Fr. Basım), s.179'a bakınız.

7. İ.P. Pavlov: **Polnoe sobranie soçinenıy**, T.3, Ç 1, Moskova-Leningrad, 1951, s.124.

8 İ.P Pavlov: **age**, İzd.2, T.3, Kn 2, Moskova-Leningrad, 1951, s.196.

9. A.N. Leontiev: **Oçerk razvitiya Psihiki**, Moskova, 1947.
10. İ P. Pavlov: **Uslovniye refleksi - Bolşaya tediçinskaya ençiklopediya**, C.33, s.43.
11. İ.P. Pavlov: **Polnoye sobraniye soçineniy**, C.4, s.17.

KAYNAK:

A.Cheptouline, **Categories et Lois de la Dialectique**, Editions du Progrès, Moskova, 1978.

Felsefe ve Doğabilimleri

bilimsel bilgilenmede ben-bilinci ve içsel-düşünme

vladislav lektorski
fransızcadan çeviren: yakup şahan

SSCB Bilimler Akademisi Felsefe Enstitüsü Diyalektik Maddecilik Bölümü Başkanı, Felsefe Bilimleri Doktoru V.Lektorski, bilimsel bilgilenmede ben-bilincinin ve içe-dönük düşünme (reflexion) yolunun ağırlığını ve etkililiğini irdeliyor; diyalektik mantık yoluyla ne kerte bağıntı içinde olabildiğini gösteriyor ve diyalektik ***kolektif-özne*** *kavramını getirerek bu idealist düşünme yoluna yeni bir boyut kazandırmaya çalışıyor.*

Ancak, makaleyi okumadan önce, bu tür düşünme yolu üzerindeki bilgilerimizi kısaca anımsamakta yarar olacağını sanıyoruz. Çünkü, terim, hem genelde, bütün önemiyle anlaşılmamıştır, hem de kendine upuygun Türkçe karşılığını bulamamıştır bizce. "İç-düşünme", "düşünme" ve bizim burada yapmış olduğumuz gibi, "içsel düşünme" şeklindeki Türkçe karşılıkları tam yerine oturmuş saymıyoruz, kavramın içeriğine upuygun bulamıyoruz. Dolayısıyla, makalenin daha iyi kavranabilmesi için, bu içeriğin kısaca açılmasında yarar görüyoruz.

Söze felsefe tarihine kısa bir kuşbakışı ile başlarsak, diyebiliriz ki, deneysel bilimler doğmadan önceki dönem felsefesi, kimi dışsal gözlemler dışında, genel olarak, ***reflexion*** *yoluyla kurulmuştur. Ama Yeni Çağ'ın belli başlı filozofları da yine aynı düşünme yoluyla felsefelerini kurmuşlardır: Descartes, "Cogito"ya bu yoldan varmıştır; Kant, "Salt Aklın Eleştirisi", giderek genelde kendi "eleştiri felsefesi"ni; Hegel, "Tinin Fenomenolojisi"ni; Bergson "Bilincin Doğrudan Doğruya Verileri" ile "Yaratıcı Evrim"i; zamanımızın en etkili filozoflarından Edmund Husserl, kendi fenomenoloji kuramını; daha başka ırılı ufaklı birçok idealist filozof —Fichte, Sartre, Heidegger, vb.— kendi dünya görüşlerini hep bu düşünme yoluyla kurmuşlardır denilebilir.*

Bu durumda terimin de, kavramın da ne denli önemli olduğu açıkça görülmektedir; dolayısıyla içeriği üzerinde durmak kaçınılmaz oluyor.

Bu düşünme yolu (ya da fenomenolojicilere göre, yöntemi) kısaca şöyle açıklanabi

lir. Özel duyguların, bireysel heyecanların ve yaşantıların ötesinde, onların evrensel, değişmez anlamını bulup ortaya çıkarmak; Ben'ın ve bizdeki Evrensel Tin'in derindeki gerçekliğini sezebilmek amacıyla, düşüncenin kendi içine kapanıp, kendi üstüne katlanıp düşünmesi, kendine dönük düşünmesidir bu, duşünme üstüne düşünme olarak, iki katlı bir düşünme edimidir. Çağdaş kimi kavramlara benzeterek (meta-langue = üst-dil, meta-logique = üst-mantık gibi) buna da meta-pensée, üst-düşünce desek, bir yanlışlık yapmayız herhalde.

Bu kısa açıklamadan da anlaşılacağı üzere, bu düşünme yolunun insan pratiği ile, insan praksisi ile doğrudan bir alıp vereceği yoktur; tüm araştırmalar, incelemeler bilinç verileri üzerinde yapılmakta; bu, daha çok kurgusal bir düşünme yoludur, dolayısıyla kurgusal felsefenin tek aracıdır.

Vladislav Lektorski makalesinde, bu yolla gösterilen bilgisel etkinliğe sosyo-tarihsel bir boyut kazandırarak; bilgisel sürecin kolektivist öz-yapısını belirterek, kolektif bilgisel sürecin taşıyıcısının bireysel özne değil de, "kolektif özne" olduğunu göstererek; bilgilenmenin ancak somut pratik etkinliklerin incelenmesi ve bireysel ve kolektif öznelerin birbiriyle iletişimi üzerinde temellendirilmesi gerektiğini öne sürerek yeni bir senteze varmıştır.

Y.Şahan

Bilindiği gibi dünyadaki nesnel durumu değerlendirebilmek yolunda ben-bilinci özne için çok gereklidir. Bilgi(lenme) gibi özgül ve üstün bir yansıma ile uğraşırken özne bir şeyler bilmekle kalmaz, bunun yanısıra bildiğinin bilincini de taşır. Başka bir deyişle, özne hem bildiği şey karşısında ve hem de kendisi karşısında, her zaman belli bir tavrı (tutumu) benimser.

Ama bu söylenenler doğruysa, paradoksal gibi görünen bir durum çıkar ortaya. Şu ya da bu nesnenin bilincini taşırken, aynı zamanda, hem kendimin, yani bilen öznenin, ve hem de kendi bilgi(lenme) edimimin bilincine sahip olabilir miyim acaba? Bir nesne üstüne bilgi(lenme)nin, bilen özne ile onun bilgi(lenme) ediminin bilinebileceğini varsayan bir savın benimsenmesi, çözülmez bir mantıksal paradoksa yol açmaz mı? Ve bu paradoks, tanıtlanması sözkonusu olan bir önermenin, doğru olarak kabul edilerek yapılan akıl yürütmesinde (savı kanıtsamada-petide prinsipe —çn.) rastlanılan paradokslara benzemez mi?

Amerikan filozofu K. Gunderson'un belirttiğine göre, bilen özne, kendi öz deneyinin nesnesi, yani kendi öz bilgi(lenme)sinin nesnesi olamaz. Çünkü deney, dışsal nesneler evreniyle ilintilidir: Nitekim fiziksel nesnelerin durumlarını ve ilişkilerini bilebilirim; günlük bilgi(lenme) düzeyinde olduğu kadar özgül bilimsel bir araştırma yardımıyla (örneğin, fizyoloji, ruhbilim, toplumbilim vb.'nin yardımıyla) başka kişiler üstüne bilgilenebilirim. Ama öte yandan, başka bir özne de beni inceleyebilir ve bu durumda, ben, başka bir öznenin bilgi(lenme)sinin nesnesi olurum. Ama, diyor Gunderson, özne olarak kendimi, kendi öz deneyimin nesnesi olarak bilemem, tanıyamam. Yoksa, diye ekliyor, kümeler kuramındaki paradokslara benzeyen, çözülmez bir paradoks içinde kendimizi yitiririz. Bu durumda, diye vurguluyor filozof, bilgi(lenme)nin taşıyıcısı ve üreticisi olan öznenin, bilgi(lenme)sinin bağlı olduğu somut alandan, doğal bir biçimde "kaçması-échapper"nı kabul etmek gerekir. Bunda da şaşırtıcı bir şey yoktur, diye sürdürüyor, çünkü bu durum, yalnız insanla değil, tersine (genel olarak, bir dış çevreden bilgiler sağlayan yapay olarak yaratılmış mekanizmalar da içinde olmak üzere) bütün sistemlerle ilgilidir. Zira, benzeri her sistem, kendisinden ayrımlaşan nesnelerle ilintili bilgiler toplar. Ama sistem, kendi gerçekleştirdiği bilgi toplama süreciyle ilintili bilgileri toplayamaz. Nitekim, bir periskopun

mercekleri de çevresinde olup biten her şeyi yansıtır ama kendilerini yansıtamaz.[1]

Nesneler evreni üstüne bilgi(lenme)nin, öznenin hem kendi üzerinde hem de kendi bilme süreci üzerinde bılgilenmesini gerektirmesinin, gerçekten oldukça paradoksal göründüğünü, Gunderson ile birlikte bız de kabul edelim. Ama aynı zamanda, insan bilgi(lenme)sinin, bu temel ve gerçek olguya karşın, gerçekten, ben-bılinci varsaydığını da gözönünde tutmamazlık edemeyiz. Nıtekim Amerikan filozofunun verdiği örnekler de bu görüşe ters düşmüyor. Gerçek şudur kı, bilgı toplama işlemi yapan yapay mekanizmalar, bir bilme süreci gerçekleştirmez. Bu mekanizmaların kendında ben-bilınci dıye bir şey yoktur; nesneler dünyası üzerine bilinç taşımamalarının nedeni de kesınlikle budur. Bunların topladığı bilgiler, ancak, insan onların bilincine erdığında bilgi(lenme) olgusu olur. Bir periskop kendi başına bır şey görmez. Gören, perıskopu kullanan insandır. İnsan denince de, onun dış dünyayı algılaması, temel bir ben-bilinci edimi akla gelir. Yoksa, bir perıskop yardımıyla da olsa insan bir şey göremez. (Demek ki, ben-bilinci, periskopla değil, onu kullanan insanla ilintilıdır.)

Peki ama bu şekilde formüle edilen paradoksun çıkış noktası nerededir? Bu çıkış noktasını en kısa yoldan göstermeye çalışalım önce. Gerçek şudur ki, ben-bilinci bir bılgi(lenme) olsa da, bu bilgi(lenme) tümüyle özel bir türdendir. Her zaman uğraşmakta olduğumuz apaçık bilgi(lenme)den ayrımı dolayısıyla, ona saymaca olarak, "apaçık-olmayan bilgilenme" dıyebiliriz. Bilgisel sürecin amacı, apaçık bilgi(lenme)nin sağlanmasıdır. Apaçık-olmayan bilgı(lenme), apaçık bilgi(lenme)yi sağlamak yolunda bir araç olarak karşımıza çıkar.

Bır nesneye elimle dokunduğumda, nesnenın kendisini duyarım, elimi değıl. Dokunma yoluyla yapılan algılanma, kendim hakkımda değıl, dış nesne üstüne bir fikir verir bana. Ancak, bılincin "arka planında" dokunma edimini algılarım ve nesnenin benim üzerimde yapmış olduğu etkıyi parmak ucuna yerleştırırım. Nesneye elimle değil de bir çubukla dokunduğumda da dokunma algılaması yine nesnenin kendisiyle ilintılıdır; kullandığım araçla, çubukla ilintili değildır. Bu çubuk, zaten bilincin "odağı" dışındadır, onun "marjınalinde" yer alır, bedenimin doğrudan bir uzantısı gibi duyulur. Bu durumda, nesnenin çarpma duyumu, bence, parmaklarımın ucunda değıl de, çubuğun ucunda yerleşmiş gibi algılanır.

Ancak, şımdı buraya değin söylenenler kabul edilirse, Marx öncesi felsefede eskiden bir çok tartışmaların konusu olan bir sorun ortaya çıkar: Filozoflar o sıralarda şöyle akıl yürütüyorlardı: Kuramsal, bilgisel çözümlemenin belli başlı sorunlarından biri, bilgi(lenme)yi temellendirmekten ıbaret olduğuna göre, bu çözümleme sırasında, ben-bılinciyle ilintili olanlar da içinde olmak üzere, bılgi(lenme)nin tüm öncüllerini ortaya koymak ve bölümlere ayırmak gerektiği açıkça ortadadır. Kuramsal, bilgisel inceleme, apaçık-olmayan her şeyi apaçık kılmak, yani, kesinkes eksıksiz bir içsel-düşünmeyi gerçekleştirmektedir.

Bu sorunun, çözüm yollarından biri şu savdan ıbaretti: Ben'in kendisine karşı içsel-düşünsel tavrı, her türlü bilgi(lenme)nin temel ılkesini belırginleştiriyordu (Kant). Bu ıçsel-düşünsel tavrı formüle eden yargı, kesinkes tartışılmaz ve çürütülmez sayılıyordu. Bu düşünce tarzında, bilgilenme üstüne kuramsal bilgisel içsel-düşünme, Ben'ın kendi üzerine katlanıp duşünmesi olarak yorumlanıyordu.

Marksçı yayınlar, bilgıkuramında böyle bir savı savunanların ister ıstemez karşılaşmış oldukları bu gibi çözülmez güçlükleri ayrıntısıyla incelediler. Özellikle, her bilgi(lenme)nin, en başta da dışsal nesneler dünyasındaki şeylerin durumu üstüne bılgı(lenme)nin, ilkece, öznenin kendi üzerıne ıçsel-düşünmesine indırgenemeyeceği —bunun, öznenin ben-bılincını varsaydığı düşünülse bıle indirgene-

meyeceği— gosterildi. Ayrıca, dışsal nesneler üstüne bilgi(lenme), hiç bir zaman kesinkes upuygun olamayacağından, bilgi(lenme)nin temelleri olarak mutlak ilkeler ve tartışılmaz savlar aramak zorunluluğu konusunda doğal kuşkular doğmuş olduğu ortaya kondu.

Ne ki, yine bir sorun kalmıştı ortada: İçsel-duşünmenin mutlak tamlığı ne olçüde olasıydı ve bilgi(lenme)nın öncülleri ne kerteye kadar sınırlandırılabilir, açıklığa kavuşturulabilir ve çözümlenebilirdi?

Bu soruya bir yanıt verebilmek için, radikal çeviri[2] denen sorun konusunda, W.V. Quine'ın uslamlarına başvuracağız. Quine şunu gösteriyor: Bizim konuştuğumuz dil, inceleyip öğrendiğimiz bir yabancı dille aynı yolla bize verilmiş değildir. Yabancı dilde anlatımlarla gerçek nesneler, gerçek durumlar arasında varolan ilişki sorununu ortaya koyarız; yani, burada, bu dil üzerine bir içsel-düşünme süreci vardır. Ana dilimize gelince, o kendi öz yapısını değil, dünya tablosunu gösterir bize doğrudan doğruya. Kendi dilimizi şu ya da bu nesnel içeriği aktarabilmek için onu kullanmasını bildiğimiz anlamında tanırız. Ama bu da apaçık-olmayan bir bilgi(lenme)dir. Bizim için dil, yardımıyla edindiğimiz nesnel bilgi(lenme)lerden çözülüp ayrılmaz, biz "bunun farkında değilmiş" gibiyizdır. O, âdeta bilincin "arka planında" kalır. Doğal olarak bu durum kendi dilimiz üzerine içsel-düşünceye girişmek olanağını dışta bırakmaz. Ama, bu durumda, onu ikiye "bölmek" zorunluğunu duyarız. Bunlardan biri nesnel dil, yani incelediğimiz dil olur; öbürü de, yani yardımını görerek birinciyi incelediğim dil de apaçık-olmayan bilgi(lenme) niteliklerini korur.

I. Lakatos, bir çokgenin kenarlarının, tepelerinin ve yüzeylerinin arasındaki ilişki ile ilgili stéreometrik teoremin değişik ispatlamalarının tarihini incelerken yapılmış olan ispatlamaların çözümlenmesinin —ya da, uslamlamalarda zayıf noktaları ortaya çıkarmak, yanı, onların kesinliğini belirginleştirmek amacını taşıyan bu çözümlemenin— her zaman, temel hizmeti gören belirli bir bilgi(lenme)nin bulunmasını varsaydığını göstermiştir. Bu bilgi(lenme), çözümleme aracı, yani ispatlama üstüne içsel-düşünmeyi gerçekleştirme aracı hizmetini görür ve uslamlamanın kesinliğinin içgüdüsel olarak net ve içsel-düşünsel-olmayan bir güvencesi sayılır.[3] İşte böylece görülüyor ki, bilgi(lenme)nin temellendirilmesi sorununun önemli bir yer tuttuğu, varolan bilgi(lenme) sistemleri üzerine içsel-düşünmenin çok büyük bir rol oynadığı, matematik gibi bir bilimde bile; her içsel-düşünsel çözümleme yöntemi; temel hizmeti gören ve apaçık-olmayan bir bilgi(lenme)nın belli bir bağlamında, içsel-düşünsel olmayan bir çerçeveyi gerektirmektedir.

Şu noktayı belirtmekte yarar var: İçsel-düşünmenın bu belirtilen kendine özgülüğü (yanı, içsel-düşünsel olan ve olmayan bılgı(lenme)nin diyalektik bağlılaşıklığı); dışlaşmış olmayan bir biçimde varolan, yani bireysel özneye ait olan bilgi(lenme) tıplerinde (yani algılama, yarım-anımsamalarda, vb.), yanısıra, hattâ bireysel bilinçle de ılintili konularda tüm boyutuyla kendini gösterir...

Bireysel her bilgi(lenme) edimi, ben-bilıncini varsayar; yani, öznenin kendi üzerında apaçık-olmayan bilgı(lenme)sini varsayar. İnsan, bu apaçık-olmayan bilgi(lenme)yı apaçık bilgi(lenme)ye dönüştürmeye, ben-bilincini içsel-düşünmeye çevirmeye çalışabilir. Boyle bır durumda, özne kendi öz çoşkularını çözümler, ruhsal yaşamının akışını gözler, Ben'inin özünü açıklığa kavuşturmaya çalışır, vb. Öyle görünüyor ki, bu içsel-düşünme edimi içında Ben, düpedüz, kendi kendisiyle karışmaktadır. Ama, gerçekte durum yıne boyle değildır. Çünkü her içsel-düşünme edımı, bır yorum, bir kavrayış edımidir. İmdi, bu da, her zaman,

belirli kavrama araçlarını, belli bir semantik bağlar çerçevesini varsayar. Bu çerçeve dışında, içsel-düşünme olanaksızdır. Bu arada, içsel-düşünmenin varsaydığı semantik çerçeve, bu aynı edimde yansımaz, ama, "oradan kaçarak", aracının, apaçık-olmayan bir bilgi(lenme)nın niteliğiyle ele geçer.

Ruhsal yaşamın ayrımlaşmış akışı, bilinçte ortaya çıkan imgelerin semantık belirlenimi, yarım-anımsamaları uzayda ve zamanda yerleştirme yetisi, bütün bunların hepsi, bireysel içsel-düşünme ediminde bilince verilmiştir. Ne ki, bu verinin semantık oluşumu yolları yansıtılmamıştır. Öznel içsel-düşünme sürecinde ruhsal yaşama şu ya da bu semantik karakterlerinin ilkesel olanaklığı sorununun, içe bakış süreci sırasında özneye verilmiş olanlardan farklı bir yaşam içeriği ve yapısı olasılığı sorununun ortaya konulduğunun görülmemesinin nedeni de budur. Ben'in kendisi, en azından kısmen, içsel-düşünme edımından "kaçar"; çünkü, kendi öz içsel-düşünmesının nesnesi olursa, özne olmak niteliğiyle bu edimi kendisi gerçekleştirmek zorunda olur. İmdi, bu demektir ki, içsel-düşünmenin öznesi olarak Ben, bireysel bilincin sınırları içinde bulunduğumuz sürece içsel-düşünsel değildir.

Ama, bu sözler şu anlama gelmez mi? Apaçık-olmayan içsel-düşünsel-olmayan bilgi(lenme), genel olarak, içsel-düşünmenin nesnesi olamaz; o, her zaman bılıncin "marjınalinde" kalmaya mahkûmdur; ilkece, çözümlemeye bağlı değildir. Hayır, bu anlama gelmez! İçsel-düşünme yöntemi, onun semantik çerçevesi, içsel-düşünsel çözümlemenin nesnesi olabilir. Ama, o, bu amaçla, yeni bağlamda, içsel-düşünsel-olmayan nitelikte kalacağı, başka bir semantik çerçeve yardımıyla yorumlanmak gerekir.

Şimdi dikkatimizi aşağıdaki önemli bir noktaya çevirelim. Apaçık-olmayan bir bilgi(lenme) apaçık bilgi(lenme)ye dönüştüğünde, içsel-düşünme konusu olduğunda kimi değişikliklere uğrar. Nesnelleşmiş (dışlaşmış) bilgi(lenme) sistemi üzerinde kuramsal içsel-düşünme; bu bilgi(lenme)nin bölümlere ayrılması, bütün bir dizi kabullerın ve idealleştırmelerin formülasyonu ve bu arada, —özellikle vurgulamak gerekir bu noktayı— bu bilgi(lenme)nın özgülleşmesi, apaçık-olmayan bir tarzda benımsenmiş kimi öncüllerin bırakılması demektir (içsel-düşünme bile, kesinlikle bilgilenmenin birçok öncüllerinin yeniden incelemek zorunluluğu ile belirlenmiştir). Daha önce açık seçık görülen, sezgisel olarak anlaşılır ve yalın görünen; içsel-düşünme sonucunda yeterince karmaşıklaşır ve çoğu zaman sorunsallaşır, hattâ düpedüz yanlış olur. Öyleyse; içsel-düşünmenin sonucu, yalın ve apaçık kimi hakikatler değildir; çeşitli türlerının, şu ya da bu yolla en sonunda kendısine bağlanabileceği bilgi(lenme) sısteminın bir "mutlak temeli" gibi ortaya çıkan, yadsınmaz savların bir toplamı değildir. İçsel-düşünmenin sonucu belirlı bir bağlam içinde kimi gerçek bağımlılıkların görece upuygun yansıması olan ve bu arada, bütün bir dizi kabulü, "öncül olarak" düşünülmüş apaçık-olmayan belli bir bilgi(lenme)yi gerektiren, kuramsal bır sistemdir. Demek oluyor ki, içsel düşünme bılgi(lenme)nin varolan sistem sınırları dışına çıkma ve hem apaçık hem de apaçık olmayan yeni bir bilgi(lenme) meydana getirme olanağı vermektedir.

Olgusal bilimlere (ampirık olguların açıklanmasıyla uğraşan bılimlere) gelince, bilgi(lenme)nin temellendirilmesi yöntemi ile kuramsal içeriğin açımlanması arasındaki bağ, burada çok daha açık bir bıçimde ortaya çıkar. Bu bilimlerde, temellendirme sorunu, bağımsız olarak formüle edılmemiştir genelde. Kuramsal görüşlerin varolan sistemi, kendi çerçevesi içinde ortaya çıkan bilimsel sorunları çözmeye olanak verdiği ve aynı zamanda, belırlı pratik uygulamaları benîmsediği

ölçüde bu sistem, yeterince sağlam kurulmuş sayılır. Kökten yeni kuramsal bir sistemin ortaya çıkışı ve çözümlemenin "paradigmatik" yeni öncüllerinin benimsenmesi de göstermektedir ki, eski paradigmanın temelinde yatan görüş tümüyle doğru değildir.

Bu arada önemle şu noktayı vurgulayalım: Yeni paradigma, kuramsal bilgi-(lenme)nin yapısının çözümlenmesi süreci sırasında değil; bilim üzerine kuramsal içsel-düşünme çerçevesinde değil; tersine, gerçek nesnelerin incelenmesi sırasında benimsenmiştir; gerçek bağımlılıkların daha upuygun kuramsal bir yeniden-üretiminin bir aracı olarak benimsenmıştır. İmdi, yeni bir paradigmanın benimsenmesi, eski paradigma ile onun bir karşılaştırılması sürecini gerektirir. Bu durumda, eski paradigma, içsel-düşünme nesnesi olarak ortaya çıkar. Eski paradigmada nesnel, gerçek bir içerik taşıyan herşeyi alıkoymak ve böyle bir içeriği olmayan, yani uydurma olan herşeyi ondan ayırıp atmak amacıyla, onun postülaları, kavramları ve semantik bağlantıları yeniden kurulur, gerçek nesneler ve bağlantılarla karşılaştırılır. Burada önemli olan şudur: Yeni paradigma, artık gerçek nesneleri ve bağımlılıkları tasarımlama aracı olarak ortaya çıkar. Demek ki böylece, kuramsal içsel-düşünme (M.Polanyi ile T.Kuhn'un kanısına karşın) bir paradigmadan öbürüne, önemli bir geçiş etkeni olarak görünür; hem de kendi başına bu geçişin tüm içeriğini aktaramasa bile. Şu noktayı da önemle belirtelim: Bu içsel-düşünme süreci, esas bakımından, yeni paradigmanın "ışığı altında" ve aracılığıyla, eski paradigmanın yeniden kurulması ve incelenmesi anlamına gelir.

Kuramsal içsel-düşünme, aynı zamanda, hem veri kavramsal sistemin dışına çıkışın sonucu ve hem de bu çıkışı yapmanın aracıdır. Görüldüğü gibi bütün durumlarda o, kuramsal, bilgi(lenme) içeriğinin gelişmesine çözülmez bir biçimde bağlı bulunmaktadır.

Şimdi eğer durum böyleyse, aşağıdaki soru doğal olarak karşımıza çıkacaktır: **Bilgi(lenme)nin temellendirilmesi sorununun**, genelde, herhangi bir anlamı var mıdır? Gerçek şudur ki, klâsik felsefe ve klâsik bilimde, bilgi(lenme)nin temellendirilmesi sorununu çözmek, kesinkes tartışmasız, sarsılmaz olan ve bilgi(lenme)-nin bütün öbür tiplerinin çeşitlerinin kendilerine bağlanabileceği bir savlar toplamı bulmak demektir. Bu türden bir sorun çözülemeyeceği için (ya da bize göre, kesinlikle bu böyledir), bilgi(lenme)nin temellendirilmesi sorununun —genelde— bulunmadığını kabul etmek gerekmez mi? Matematiğin, mantığın, yöntembilimin ve bilim felsefesinin, doğabilimleri tarihi ve kuramının temellendirilmesi alanında, bugün birçok Batılı uzmanın varmış olduğu sonuç işte budur.

Bu görüşü paylaşmak, kuşkusuz doğru değildir. Gerçekten soralım, bilgi(lenme)nin temellendirilmesi sorunu neden ibarettir? Açıkça, verilmiş bilgi(lenme) sisteminin nesnel uygulama alanını ortaya çıkarmaktan ve gerçekten bilgi(lenme) olanı, öyle olmayandan ayırmaktan ibarettir. Ancak, eğer, temellendirme sorunu genel kuramsal bilgisel düzlemde yer alırsa, o zaman, bu sorunun çözümünün genel ölçütlerini, çeşitli durumlarda, somut bilgi(lenme) sistemlerinde uygulanabilen ölçütlerini saptamak sözkonusudur. Bu sorunun tüm anlamını yitirmiş olduğu gözönüne alınırsa, o zaman, bilgi(lenme) ile bilgisizlik arasında genel olarak, bir ayrılık çizgisi çekmeye olanak veren hiçbir ölçütün bulunmadığı sonucuna varmak yerinde olur.

Gerçekte ise, bilgi(lenme)nin gelişim süreci bilgi(lenme) ile bilgisizlik arasında diyalektik bir ayrılma sürecidir, bilgisizlikten bilgi(lenme)ye geçiştir ve bu arada, varolan bilgi(lenme) sistemlerinin nesnel uygulama alanının her zaman daha upuygun bir belirleme sürecidir. Bilgi(lenme)nin temellendirilmesi, ilk ağızda,

pratik somut bir etkinlik yoluyla, gerçek nesnelerle bilgi(lenme)nin bağıntısının kurulmasını varsayar. Bundan başka, bilgi(lenme) tiplerinin tümü de doğrudan doğruya pratik etkinlik içine sokulamaz; buna şunu da ekliyelim: Pratiğin kendisi de her zaman, gelişmesinin belli, somut bir tarihsel düzeyi ile sınırlıdır. İşte bunun için, verilmiş bilgi(lenme) sisteminin pratik uygulamaları olması, tam temellendirilmesi ile asla eşdeğer değildir. Pratik süreç bilgi(lenme) sistemlerinin gelişimini de gerektirir. Bilgi(lenme)nin temellendirilmesi süreci, kesinlikle, bu pratik somut ve bilgisel etkinlik biçimlerinin birlikte gelişimi sırasında gerçekleşir. Demek ki, temellendirme, bilgi(lenme)ye "kesinlikle", ilk ve son kez olarak, "değişmez bir temel" sağlayabilen bir süreçler bütünlüğü olarak değil; tersine, **bilgi(lenme) gelişiminin tarihsel süreci**; hiç duyulmadık kuramsal sistemlerin ortaya çıkışı, zamanı geçmiş kimi görüşlerin reddi, kuramlar arasında yeni bağların kurulması, eski kuramların yeniden elden geçirilmesi, vb. süreci olarak anlaşılmalıdır. Belli bir kuramsal sistem kurmak (temellendirmek), onun çerçevesinden çıkmak, onu daha derin bilgisel bir dizgeye oturtmak, daha geniş bir bağlamlı düşünmek demektir.

* * *

Yukarda, daha önce de gösterdiğimiz gibi, içsel-düşünme süreci sadece varolan bilgi(lenme) sistemi dışına çıkmayı değil, yanısıra bu sistemin bir kez daha elden geçirilmesini de gerektirir; bunun sonunda, öncülleri ya açıklık kazanır, ya da reddedilir. Bu durum, kendi başına da kolayca anlaşılır; çünkü, içsel-düşünme gereksinimi, ancak başlangıç ilkelerinin doğruluğu konusunda kuşkular doğduğu anda kendini duyurur. Kuramsal çözümlemenin görevi, bu öncülleri bir daha gözden geçirmektir kesinlikle; ne var ki, böyle bir görevin yerine getirilmesi, eleştirel çözümlemeye konu olan şey, kısmen de olsa bir değişiklik geçirmezse, olanaklı değildir. Bu demektir ki, kuramsal bir içsel-düşünme sonunda, o düşünmenin konusu olan nesne de bir değişikliğe uğrar. Bu çok önemli konuyu, daha ayrıntılı inceleyelim.

Bir kuramsal bilgi(lenme)de, bilgi(lenme)den bağımsız olarak varolan gerçek nesneler arasındaki bağımlılıklar yeniden üretildiğinde; her an, şu ya da bu kavramsal sistem çerçevesini aşmak, incelenen nesneleri yeni ilişkiler içine yerleştirmek, yeni kuramsal görüşler geliştirmek, yeni idealizasyonlar getirmek, yeni soyut nesne sistemleri oluşturmak vb. zorunda kalındığı görülür. Ancak, gerçek nesneler üzerine kuramsal bilgi(lenme)nin gelişmesini belirginleştiren bütün bu süreçler, bilgi(lenme)nin ilintili olduğu bu nesneleri hiçbir yolla değiştirmez. İçsel-düşünme ile nesnesi arasında başka tür bir ilişki vardır. İçsel-düşünme sonunda, nesnesi (bilgilenme sistemi) yeni ilişkilerle birlikte düşünülmekle kalmaz, bunun yanısıra, onun kurulması ve yeniden-kurulması da tamamlanır, yani o, içsel-düşünme sürecinden önce olduğundan daha başka bir biçime sokulur. Araştırma süreci, incelenen nesnenin de yaratıcı dönüştürüm sürecine çözülmez bir biçimde bağlı olduğunu gösterir. Bilgi(lenme) ile nesnesinin biçim değiştirmesi arasındaki böylesine beklenmedik bir ilişki şu olguyla açıklanabilir: Bu veri durumda, bilgi(lenme)den ve bilinçten bağımsız olarak varolan bir nesne ile değil; tersine, asıl bilgi(lenme) ve bilincin bilgisel yeniden-üretimi ile, bilgi(lenme)nin bilinmesi ile karşı karşıyayızdır.

İçsel-düşünme ile nesnesi arasında bu belirtilen özel ilişki, salt dışlaşmış bilgi(lenme) sistemlerinde değil, bireysel bilinç durumunda da ortaya çıkar. Gerçek

şudur ki, bilinç durumları üzerine; somut bireysel Ben'ın kendi özgülukleri üzerine yapılan içsel-düşünme, bireyin ve bilinç sisteminin yeniden-yapılanması sorunu bağlamında da (bu sorunun bilincinde olunsa da olunmasa da) kendini gösterir. Somut kendine özgülükler ile birlikte Ben'imin bilincinde olduğunda; ruhsal yaşantımın o zamana kadar değişken ve "dağınık" olan uğraklarını (moments), gorece kararlı bir nesneye dönüştürmekle, dışlaştırmakla, yetinmem (ve bu yolla da bilincime belirli değişiklikler getirirım). Kendimi de, içsel-düşünsel bir tarzda, kendimce seçilmiş ve başka insanlara karşı belli bir davranış tipini dile getiren; yani, davranışım ile kendim arasında sosyal nitelikli bir bağıntı kuran, belli bir ideal bireyin ışığı altında çözümlerim. Özgülüklerimi açıklamaya (anlamaya) çalışarak, kendimi çözümlediğimde, kendimi "temellendirmeye", yaşamdaki seçmelerimin sistemini pekiştirmeye bakarım. İçsel-düşünme sırasında ve sonunda, demek ki, bireysel Ben'imde bir değişme ve gelişme olmaktadır.

Buraya kadar söylenenlerden, içsel-düşünme yalnızca kendi nesnesini yaratır ve, esas (temel) konusunda, bir şey yansıtmaz sonucu çıkmaz mı? Birçok çağdaş burjuva filozofu, ayrıca, bilim kuramı konusunda bir dizi Batılı uzman, şu ya da bu biçimde bu görüşe eğilim gösteriyorlar.

İçsel-düşünmenin kendi nesnesini yaratıp yaratmadığı sorununa yanıt verebilmek için, başlamış olduğumuz çözümlemeyi sürdürelim.

Dikkatimizi önce şu olgu üzerine çevirelim: Bilim, bütün içsel-düşünme biçimlerini bilmekten çok uzaktır. Eğer içsel-düşünme kuramsal bilgi(lenme) sisteminin gelişmesine çözülmez bir biçimde bağlı ise, o zaman, bilgi(lenme)lerin çoğalmasına ve zenginleşmesine katkıda bulunan içsel-düşünsel çözümleme, onun karşı karşıya geldiği soruna yanıt veren tek yoldur. Başka bir deyişle, kuramsal içsel-düşünme, nesnesini yeniden-yapılandırabilir: Ancak ve yalnız bu yeniden-yapılandırma, bilimsel kuramda yeniden-üretilmiş olan, ve bu arada, bilgi-(lenme)deki gelişimin nesnel normlarına karşılık olan, nesnel olarak gerçek süreçleri daha kesin bir biçimde sınırlandırmaya yaradığı ölçüde, bilimsel bilgi-(lenme) sistemini yeniden-yapılandırabilir. Eğer bu koşul gözönünde tutulmazsa, içsel-düşünmenin yanlış olduğu söylenir.

Bu demektir ki, içsel-düşünme yoluyla yaratılmış olan bilgi(lenme) görüntüsü ile asıl gerçek bilimsel bilgi(lenme) örtüşmeyebilirler. Bilim tarihinde bu türden birçok örnek vardır.

İçsel-düşünme ile nesnesi arasında karşılıklılığın bulunmaması, bireysel bilinç çerçevesinde de görülür. Ben'in görüntüsü, gerçek Ben'e her zaman upuygun değildir.

Marx-öncesi klâsik felsefe, öznenin, kendisine özgül bir "içsel yaklaşım"ı bulunduğu ve kendisi üstüne, kendi ben-bilinci üstüne, herhangi bir kimseden çok daha fazla bilgisi olduğu düşüncesinden yola çıkıyordu. Dahası, bu öznel bireysel içsel-düşünme, dışsal nesnelerin bilgi(lenme)sinden farklı olarak, kesinlikle yetkin ve şaşmaz bir bilinç gibi görülmekteydi. Kabul etmek gerekir ki, başkalarının benim üstüme bilmediklerini ben kendim gerçekten bilebilirim. Yarım-anımsamaların imgeleri şu ya da bu nesneyi algıladığımda beynimde oluşan öznel çağrışımlar, toptan, benim bireysel ata-kalıtımımdır, bilincime doğrudan verilmiş şeylerdir. Öte yandan şurası da gerçektir ki, bireysel coşkularımın (heyecanlarımın) çoğu genelde dışlaşmıştır; dışa dönük eylemlerle birlikte giderler ve işte bu da başka kişilere bilincimin değişik içsel durumlarını değerlendirme olanağını verir.

Bununla birlikte unutmayalım ki, içsel-düşünme, bir bilgi(lenme) tipidir de.

İmdi bilgi(lenme), dışardan alınan bilginin edilgen bir soğurulması değildir sadece. Bilgi(lenme), belirli bağların kurulmasıdır, mantıkı bağlılaşıklıkların ortaya çıkarılmasıdır, yorumlama etkinliğidir. Bir sistemden ötekine sadece bir bilgi aktarımı yapıldığında, yanılgılardan söz etmek saçmadır (bu durumda, olsa olsa bir bilgi yitiminden ya da sapmasından söz edilebilir, yanılgıdan değil). Yanılgı olasılığı, bilgi(lenme) başladığı yerde kendini gösterir.

"Hastayım" bildirimi biçiminde dile getirilen elementer bir gözlemden, acaba, daha tartışma götürmez bir şey olabilir mi? Ama, hemen belirtelim ki, genel olarak, insan, acısının bilincine bu duyum yerelleştiği zaman varabilir; imdi, bu yerelleşme de kimi zaman yanlıştır (sözgelimi, dişi ağrıyan herkesin çok iyi bildiği bir şeydir bu). Herhangi bir heyecan duyduğumda, sözgelimi bir sevinç duygusu yaşadığımda, bu duyumun içsel-düşünsel bilinci, duygunun kendisinden ayrılamaz. Ama öyle olabilir ki, gerçekte, öznel içsel-düşünme edimimde olduğumu sandığım kadar sevinçli değilimdir. İmdi, kişiliğimin tekliği üzerine, bütünlüğü içinde somut Ben'im üzerine, içsel-düşünsel bir yolla bilinçlenmeye çalışırsam, benden yana bir yanlışlık olasılığı durmadan artar. Gerçek şudur ki, kişiliğim, Ben'im, bireysel içsel-düşünme edimimde büsbütün açılmaz bana; ama, başka insanlarla ilişkilerimde eksiksiz bir biçimde sergilenirler ve, onlar tarafından kesinlikle, en doğru biçimde anlaşılabilirler. Beni dışardan gözleyen özne, benim Ben'imi genellikle benden daha iyi değerlendirebilir. İşte başkalarınca kişiliğimin bu değerlendirilmesini gözönünde tuttuğum ölçüde, ben de kendi üstüme az çok daha upuygun bir fikre sahip olabilirim.

Başka bir durumu daha gözden ırak tutmamak gerekir. Daha önce de bildirmiş olduğumuz gibi, özel bilgi(lenme) tipi olan içsel-düşünme, veri bilgisel edimde yansımayan belli bir semantik çerçeveyi gerektirir. İşte bunun için, sırf kendimce bilinen, sırf "içerden" bana veri olan, en içten ruhsal durumlarından bilinçlenirken, bireysel bilincim çerçevesinden çıkan ve beni başka öznelere bağlayan semantik bağlantılar sistemine başvururum. Bu, bilincimin öznel durumlarını bir başkasının gözleriyle incelemek gibi bir şeydir. Öznel içsel-düşünmenin varsaydığı semantik bağlantılar çerçevesi, insanlar arası birlikte etkinlik sırasında ortaya çıkar ve insanlarca yaratılmış ve kendilerinde sosyo-kültürel gelişimin deneyini taşıyan nesnelerin aracılığıyla öbür insanlarla iletişimleri sırasında, her insanca, bireysel gelişimi boyunca özümsenir. Bu demektir ki, düşünen Ben gibi, en önemli öğelerden biri üzerinde içsel-düşünme ancak, daha geniş ve daha temelli bir ilişkiler sistemine girmek üzere, bireysel bilinç sınırlarını terkettiğimiz bir durumda olanaklıdır. Bu durumda, **insanlar arası** bir **etkinlik** sistemi söz konusudur; bunun ayar ölçülerinin içlendirilmesi de gerçek anlamda, bireysel Ben'i doğurur.

Dolayısıyla bilgi(lenme) normlarının ve ayar ölçülerinin kaynağını kolektif etkinlik biçimlerinde aramak gerekir. Dışlaşmış bilgi(lenme) biçimlerinin ve bunları meydana getiren kolektif etkinlik biçimlerinin incelenmesi, bireyce gerçekleştirilmiş bilgisel süreçlerin upuygun anlaşılmasını (kavranışını) kazandırır.

* * *

Buraya gelinceye kadar dikkatimizi dışlaşmış bilgi(lenme) çeşitleri ile bireysel özneden ayrılamayan bilgi(lenme)ler üzerinde topladık. Her iki durumda da iki tip bilgi(lenme) vardır: Apaçık ve apaçık-olmayan diye; bunlardan sonuncusu ancak, içsel-düşünme sonunda apaçık bilgi(lenme)ye dönüşür. Apaçık bilgi(len-

me)ye gelince, diyoruz ki dışlaşmış bilgi(lenme) (saymaca olarak buna nesnel diyelim) üzerindeki içsel-düşünme ile bireysel özneden çözülüp ayrılmayan bilgi-(lenme)ler (bunlara da öznel diyelim) üzerindeki içsel-düşünme, ilkece, kendi nesnelerine karşı benzer bir tavır gösterirler.

Ama şu gerçeği de belirtelim: Önemli konakların (moment) tüm bütünlüğünde, dışlaşmış bilgi(lenme), bireye özgü bilgi(lenme)ye benzemez. Eğer bireysel bir özne, apaçık olmayan belli bir bilgi(lenme)ye sahip ise (örneğin, konuştuğu dilin bilgisi, kendi Ben'inin bilgisi vb.) onun hakkında şu ya da bu yolla her zaman bilinç sahibidir de; hatta bu bilgi(lenme)ye düşünülmüş ve bölümlere ayrılmış bir biçimde sahip olmasa bile. Dışlaşmış bilgi(lenme)ye gelince; yaratıcı bir özne de (örneğin, bilimsel bir kuramın kurucusu ya da sanatsal bir yapıtın yaratıcısı da) içinde olmak üzere, hiçbir bireysel öznenin, belli bir anda, bilincini taşımadığı öğeleri içerebilir. Bu içerik ancak, bilgi(lenme)nin **tarihsel** gelişimi boyunca ortaya çıkar.

Şimdi de dikkatimizi başka bir önemli duruma çevirelim. Bireysel özneden ayrılamayan bilgi(lenme), bu özneye, nesnesine doğrudan doğruya karşılık olan bilgi(lenme) olarak verilir. Başka bir deyişle bu tür bilgi(lenme), durağan ve tamamlanmış bir bilgi(lenme) olarak öznel bir yolla ortaya çıkar. Ayrıca görülecektir ki, bilimsel çözümleme tarafından ortaya konan dışlaşmış bilgi(lenme) de, ilkece, tamamlanmamıştır; bunun kavramı da kendiliğinden, yeni varsayımların, bunların değerlendirilmelerinin, vb. öne sürülmesine ve tartışılmasına bağlı, sürekli bir araştırma etkinliği gereğini içerir. Bu da ancak, araştırma çalışmasında işbölümü ve özel bir bilimsel bağlantılar sistemi örgütü bulunduğunda olanaklıdır: Dergi yayınları, araştırıcılar arasında tartışmalar ve daha başka bağlantı biçimleri gibi. Gerçi, bireysel özneden ayrılamayan bilgi(lenme), kişisel olarak özneye dönük bir biçimde doğrudan doğruya ortaya çıkar, ama dışlaşmış bilgi-(lenme) de apaçık bir tarzda veri sorunların incelenmesiyle uğraşan bütün öznelere dönük olur. Başka bir deyişle, dışlaşmış bilgi(lenme)nin işlenme süreçleri, doğrudan doğruya kolektif bir nitelik taşır. İşte bunun için, bilgisel bilginin ve ona bağlı bulunan bilgi(lenme)nin incelenmesi, özel bir kolektiviteler türünde, bilimsel ortaklıklarda işlerlik gösteren iletişim sistemlerinin çözümlenmesi yapılmadan olanaksızdır. Çağdaş bilim kuramı giderek daha çok bu sonuca eğilim gösteriyor.

Ama buradan dışlaşmış bilgi(lenme) "öznesiz" bir bilgi(lenme)dir, her türlü özneden bağımsız olarak vardır ve özneyle hiçbir ilişki kurulmaksızın anlaşılmalıdır sonucu çıkmaz mı? İşte bilim kuramcısı ve çağdaş Batılı filozof K.R. Popper kesinlikle bu sonuca eğilim duymaktadır. Popper'in görüşünün eleştirisi üzerinde özel olarak durmayı burada doğru bulmadığımız için[4] bunun arkasından neler geldiğini belirtmekle yetiniyoruz.

Popper "öznel bilgi(lenme)", yani bireysel özneye çözülmez bir biçimde bağlı olan bilgi(lenme) ile "nesnel bilgi(lenme)" arasında çok açık bir ayrım görüyor. Nesnel bilgi(lenme) teriminden dergilerin, kitapların, kitaplıkların içeriğini anlıyor. Bu içerik, kuramsal sistemler, sorunlar ve sorunsal durumlar, eleştirel kanıtlamalar ve ayrıca kimi "tartışma durumları" biçiminde dile geliyor. Söz konusu olan içeriğin öznel sanılara ve görüşlere göre bağımsızlığının altını çizerek Popper onu özel bir gerçeklik alanına sokuyor: "Üçüncü Dünya", nesnel düşünce dünyasına (ayrıca edebiyatın ve sanatsal yapıtların içeriğini de bu dünyaya bağlıyor). Popper'e göre "Üçüncü Dünya", gerçek fizik nesnelerin dünyası olan "Birinci Dünya" ve bireysel bilinçlerin dünyası olan "İkinci Dünya"nın yanında

bulunmaktadır.

"Üçüncü Dünya" filozofun kabul ettiği gibi, kuşkusuz insanın ürünüdür. Ama insan tarafından yaratılmış olsa da, bu dünya özerkleşmiş ve bağımsızlaşmıştır. Her ne olursa olsun, bireysel insan bilincinin çözümlenmesinden yola çıkarak "Üçüncü Dünya"nın gelişme mantığını ve belirgin niteliklerini anlamanın yolu yoktur. Popper'in görüşüne göre, tersine bir yol daha verimli olacaktır: Bireysel bilincin kendisinden bağımsız olan nesnel düşünce dünyasıyla sürekli bağlılaşıp bir durumda bulunduğu hesaba katılırsa, bireysel bilincin önemli özgülükleri büyük çoğunluğu ile, doğru bir biçimde anlaşılabilir.

Dışlaşmış bilgi(lenme)nin çeşitli parçalarının belli bir konakta, her türlü bireysel bilincin marjinalinde kalabileceği, bu bilgi(lenme)nin gelişim yasalarının bireysel bilinç yasalarına bağlanmadığı, bireysel bilgi(lenme)nin de dışlaşmış bilgi(lenme) dünyasına "bir yolla bağlanmış" olarak düşünülmesi gerektiği olgusuna Popper'in dikkatini çevirmesi, yadsınamayacak bir biçimde doğrudur. Nitekim biz de bilgi(lenme)nın bu önemli "özgülük"lerinden daha önce söz etmiştik. Ayrıca, bilgikuramı sorununu ortaya koymakta Popper'ın geleneksel bir tarzda —Batı felsefesinin bir karakteristiği— yapmış olduğu eleştiri de büyük bir bölümüyle doğrudur.

Ama bütün bunlardan dışlaşmış bilgi(lenme) dünyasının özneden bağımsız olarak anlaşılması gerektiği ve anlaşılabileceği sonucu çıkmıyor mu?

Bu gibi sonuçlar çıkarmaya hiç de hakkımız yok. Gerçek şudur ki, dışlaşmış bilgi(lenme) ile bilincini taşıdığımız bilgi(lenme) (şu ya da bu bireysel özneye özgü bilgi(lenme)) aynı şey olmasa da aralarında yine de sıkı bağlar vardır.

Her şeyden önce şunu belirtelim ki, yalnız bireysel somut bir özne dışlaşmış bir bilgi(lenme)nın yaratıcısı olabilir. İmdi bu demektir ki, dışlaşmış her bilgi(lenme), en azından ilk ortaya çıkışında, bilinç tarafından kavranılmak gerekir; yani o öznenin hakkıdır, ayrıcalığıdır. Popper'in değinmiş olduğu, bir ordinatörün, dışlaşmış bir bilgi(lenme)nin değişik parçalarını yaratmak kapasitesi, yukarıda söylenmiş olanlarla asla çelişmez. Çünkü bir ordinatörün etkinliğinin sonuçları, kendi programına gore ordinatörü işleten ve çalışmasının sonucunu yorumlayan bir insan işin başında olduğu ölçüde bilgi(lenme) sayılabilir. Ordinatörün kendisi için bilgi(lenme) diye bir şey yoktur.

Öyleyse somut kişilerin bilgisel etkinliğinde kullanılmaktan büsbütün bağımsız olarak, "kendinde" bir bilgi(lenme) haydi haydi olamaz. Kuşkusuz bu kullanma da sadece gizilgüç halinde olabilir. Ne ki, bu olanağın sürmesi, ayakta kalması da önemlidir. Bu olanak şu olguyla sağlanır: Bilgi(lenme)nin dışlaşmış bulunduğu ürün (gerçekte yürürlükte olan bilgisel sürece girmediği durumda bile), somut öznelerin etkinliği içinde kullanımına her an olanak veren, sosyo-kültürel bağlantılar içinde yer almış olarak bulunur (durur). İmdi, bu demektir ki, belli bir anda bilincine varılmayan dışlaşmış bilgi(lenme) parçalarının bağlantıları bile, bilincine varılan ve gerçek etkinlik içinde kullanılan bağlantılarla sıkı bir ilişki içindedirler. Bilgisel süreç içinde bulunan bilgi(lenme) parçaları ile bulunmayan, ama bulunabilecek olan bilgi(lenme) parçaları arasındaki bağ koparsa, bu sonuncular, genel olarak, bilgi(lenme) olmaktan çıkar.

Bilgi(lenme) gerçek kişilerce, somut bireysel öznelerce gerçekleşir. Öznel ya da dışlaşmış biçimiyle bilgi(lenme), ancak, bu etkinlikle doğrudan ya da dolaylı ilişki içinde bulunduğu ölçüde vardır. Bu arada, bu bilgisel etkinlik de sosyo-tarihsel boyutu içinde ele alınmak gerekir, yani, —eskiden, bugün ve gelecekte— birbirine bağlı öznelerin etkinliği gibi görülmelidir. İşte bunun için, varolan

öznelerden herhangi biri, dışlaşmış bilgi(lenme)nin şu ya da bu parçasının belli bir anda bilincine varamamışsa, bu demek değildir ki, sözkonusu olan parçalar tümüyle öznelerin bilinci dışında bulunmaktadır, çünkü bu parçalar geçmişin özneleriyle olduğu kadar geleceğin özneleriyle ilintili olabilirler (her türlü halde geçmişle ilişki zorunludur, çünkü yalnızca insan bilgi(lenme) üretebilecek durumdadır).

İnsanın dikkatini daha başka durumlara çevirmesi de önem taşır. Bilgisel sürecin sosyo-tarihsel niteliği, kolektivist özyapısı, yalnız, ortaklaşa davranan büyük sayıda bireylerce bu surecin gerçekleştirilmesi olgusunda dile gelmez. Bu ortaklaşa çalışma da bilimin gelişimindeki kolektif süreci yöneten özgül, özel yasaların, bireysel bilgi(lenme)yi belirginleştiren yasalardan farklı yasaların bulunmasını varsayar. Dolayısıyla bireysel özne, kolektif bilgisel sürecın taşıyıcısı değildir. Bu taşıyıcı, taşıyıcıların basit bir toplamı içinde de bulunamaz. Bu taşıyıcı, **kolektif bir özne** olacaktır, ama bundan da kendisini oluşturan kişilerin bir yığışımına bağlanamayan sosyal bir sistem anlamak koşuluyla.

Aralarında belirli ilişkilerle birbirine bağlanmış çok büyük sayıda kolektif öznesi vardır bılgı(lenme)nin. İşte bunun için, sözgelimi kuramsal bilgi(lenme)nin şu ya da bu paradıgmasının işlerliğinin incelenmesi belli bir ortaklığın çözümlenmesini varsayar: Bu ortaklık, bu durumda, belirlı bır bilgisel etkinlik tipinin kolektif öznesi olma nitelığıyle ortaya çıkar. Değişık paradigmalar, bununla ılgili değişik paradıgmaları belirler açıkça. Bu arada paradıgmalar ortaklaşa normlar ve standartlarla belırginleşen bilimsel bilgi(lenme)nin gelişim sürecinde içerilmiş bulunurlar. Bu demektir ki, veri bılimsel ortaklık, daha büyük bir sistemin alt sistemıdir: Belli alandaki tüm uzmanların ortaklığının ve bilımsel etkinliğe kendini veren tüm insanların ortaklığının bir alt sistemidir.

Bilim adamları etkinliklerinde şu ya da bu ulusal dılı kullanırlar. Ama bu demektir ki, onlar veri dılı kullanan kişilerin topluluğuna girerler. İşte bu toplum, bilimle uğraşmayanları da içine alarak, belli bir kolektif özneyi temsil eder. Bilginin gelişmesi ve işlemesı, bilim adamları topluluğundan daha büyük bir sistem içinde oluşan süreçlerle belirlenir. Sosyal bilimler, sosyal duruma, çeşitli sosyal sınıfların çıkarlarına ve etkinliğine doğrudan doğruya bağlıdır. Bu demektir ki, sosyal süreçler üstüne kolektif bilgi(lenme) öznesi niteliğiyle ortaya çıkanlar, işte bu sosyal sınıflardır. Hemen şunu da belirtelim ki, şu ya da bu sınıfın karakteristik sosyal pratik tipi, temsilcilerinin önünde açılan bilgisel olanakların çevrenini belirler. Bilımle uğraşmayan insan da bilgi(lenme) süreci gerçekleştırır ve dolayısıyla çeşitli kolektif öznelere bağlanmış olur. Bilgi(lenme)nin sosyo-tarihsel gelişme sürecinin sadece çeşıtliliğini değil, birliğini de hesaba katarak, toplumu bütünlüğü içinde hem kolektif hem de bireysel çok büyük sayıda öznelden oluşmuş kolektif bir özne gibı gormek de gerekir. Bilgısel sürecin bırlığını sağlayan, kesınlıkle, çeşitlı kolektif özneler arasında, belirli bağlantıların bulunmasıdır. Ancak bu özneler birbirinden farklı olduklarından bilgi(lenme) terimiden ne anlaşılacağı üstüne de aynı düşüncede olmamaları doğaldır.

Kolektıf özneler arasındaki bağlantıların toptan kopması, insanlık tarafından gerçekleştirilmiş bırıcik süreç olarak bılgi(lenme)nin dağılıp parçalanmasıyla sonuçlanır. Böyle bir durumda toplum bütünüyle bilgisel etkınlığin öznesi olmaktan çıkar.

Bireysel her özne aynı zamanda birçok kolektif öznelere katılır. Kendi standartları ve kendi normlarıyla değişık bılgisel etkınlik sistemleri, belli biricik bir bütün olarak bireyde bütünleşir. Bu bütünün varlığı, Ben'in birlığının zorunlu

koşuludur. Çeşitli kolektif özneler arasında bağların kopması ya da belli bir birey çerçevesinde, değişik kolektif öznelerle ilintili bilgisel etkinlik sistemlerinin bütünleşme olanaksızlığı, bireysel ve kolektif öznelerin çözülmesine yol açar.

İşte bundan ötürü Marksist-Leninist felsefeye gore, bilgi(lenme) ancak somut pratik etkinliklerin incelenmesi ve bireysel ve de kolektif öznelerin iletişimi temeli uzerinde, somut tarihsel öznelerin etkinlik biçimleriyle ilişkisi içinde ele alındığında doğru olarak anlaşılabilir.

Bireysel özne, bilinci ve bilgi(lenme)si, bunların pratik ve bilgisel kolektif çeşitli etkinlik sistemlerine girmeleri gözönünde tutularak incelenmek gerekir. Ama bu yine de, bireysel özne, belli bir tarzda kolektif öznede erir, yok olur anlamına gelmez. Çünkü birinci olarak, kolektif özne de kolektif etkinliğin özgül yasalarına uygun olarak bağlılaşık bir tarzda etkiyen (davranan) gerçek bireylerin, somut insanların dışında varolamaz. İkinci olarak, bireysel özneden ayrılamayan bilgi(lenme) (dışlaşmış bilgi(lenme) sistemlerine sıkı sıkıya bağlı ve son çözümlemede onlarla belirlenmiş olsa da) onlarla doğrudan doğruya örtüşemez. Algılamadaki bireysel özgulükler, bütün bireylerin ve ayrıca yapı içinde bulunan kolektif öznenin hakkı (ayrıcalığı) olan, dışlaşmış bilgi(lenme) sistemine girmez. Bu demektir ki, bireysel özne ile kolektif özneye özgü olan bilgi(lenme)ler, büsbütün örtüşmezler, birbirine karışmazlar, ama karşılıklı olarak birbirini varsayarlar. "Bilen özne olmaksızın epistemoloji" akıl almayacak bir şey olarak ortaya çıkıyor.

NOTLAR:

1. K.Günderson, "Assymmetries and Mind-Body Perpelexıes", **Minesota Studies in the Philosophy of Science**, c.IV, Minneapolis 1970.
2. W.V.Quine, **Word and Objekt**, New York 1960, s.40-52.
3. I.Lakatos, **Proofs and Refutations (The Logic of Mathematical Discovery)**, Cambridge 1976, s.56.
4. Örneğin bu konuda V.I.Evseitchev, I.Z.Naletov'a bkz.: "Karl Popper'in Bilgı Kuramında 'Üçüncü Dünya' Anlayışı", **Voprossy Filossofi**, 1974, sayı 10; B.M.Mayzel, "60 Yıllarda K.R.Popper'ın Yapıtlarında Bilgılenme Sorunu", agy, 1975, sayı 6.

KAYNAK:

Sciences sociales, 1982 / 1

Özel Bölüm

insan anlayışımızda dünden bugüne değişmeler
osmanlı toplumunda insan anlayışı

arslan kaynardağ

Osmanlı devletinde, özellikle Tanzimat'a kadar, şeriat denilen din hukuku yürürlükte idi. Sultan tarafından tanrı adına yürütülen Osmanlı toplumunda uzun süre yalnız bu hukuk geçerli oldu. **Kur'an**'ın "insanı yaratılanların en değerlisi, en şereflisi" sayması soyut bir düşünce olmaktan öteye geçemiyordu. Bu güzel düşünce, toplumda somutlaştırılamamıştı. Tanrının kulu olan insan, sultanın da kuluydu.

İmparatorluk içinde yaşayanlar, sultanın ve onun seçtiği yöneticilerin, haklı, haksız, bütün buyruklarına baş eğmek zorundaydılar. Fetva mecmuaları, bu hukukun insan anlayışı ile ilgili örneklerle doludur.[1]

Böylece, Osmanlı devletindeki insan anlayışı uzun süre "kul insan" anlayışı olarak kaldı.

"Kul insan" anlayışının etkisini ve yansımasını, hukukta olduğu kadar, yazında da görüyoruz. Özellikle divan şiiri böyle bir insan anlayışını dile getirmektedir. Bu şiirdeki "insan", soyut kalıplar içinde sıkışıp kalmıştır. Belli bir olayı anlatan az sayıdaki şiirler dışında somut "insan"a rastlamak pek zordur.

Aşk da bu şiirde eskiden beri yinelenen soyut bir kavramdan başka bir şey değildir.

Sanattaki biçim ve içeriğin, toplumsal düzenin ekkisiyle belirlendiği düşünülürse, divan şiirindeki öğelerden çoğunun saraya ve saray yaşamına ilişkin olması rastlantı sayılmaz.

Örneğin, insan vücudu saraya benzetilir. Sevgililer, sultan, hükümdar diye anılır. Sevgilinin davranışı bir hükümdarın davranışı gibidir. O, sevilmeyi bir tür vergi alıyormuşçasına kabul eder. Hükümdarlar gibi lütuf ve ihsanları vardır. Onlar gibi zalim ve öldürücüdür.

Âşıkın istenci, özgürlüğü yoktur o şiirde. Seven insan özgür değildir. Özgür

olan, hükümdar yerine konan sevgilidir. Bu yüzdendir ki, âşık kendini hep "kul", "köle" diye nitelendirir. Bu durum, toplumsal düzenin bireye yansımasındaki "kulluk"tan başka bir şey değildir. Bir örnek verelim:

Ol peri-veş melâhat mülkünün sultanıdır
Hükm, onun hükmü, ferman, onun fermanıdır[2]

İlginç bir nokta da divan şiirinde kimi zaman, sevgilinin cinsinin bile anlaşılmasının güç olmasıdır.

Divan şiiri, yaşam, insan doğası ve yazgısı konusunda karamsarlıkla doludur. Kuşkusuz bu da toplum düzeninin yansımasından ileri gelmektedir.[3] Doğa, saray bahçelerinin, başkent doğasının soluk izlerini taşır.

Şair, sarayın, saray kurallarının etkisinden ancak meyhanede kurtulabilmektedir. Bu kurtuluş yolunu daha çok tasavvuf şiiri benimser. Bu kez de şiir meyhane ile ilgili benzetmelerle dolup taşar ve bu alandaki simgelerin bir tür sozlüğü haline gelir. Tasavvuf şiirindeki "hükümdar" artık tanrıdan başka bir şey değildir. Aşk, tanrı aşkı, âşık ise, tanrıya ulaşmayı dileyen kendisini tanrı aşkı içinde yok etmeyi düşünen "insan"dır.

"İnsan" tasavvuf şiirinde tanrısal bir varlık olarak görülmeye başlar. Çünkü, "insan"ın "ben"i tanrısal "ben"ın ya bir parçası, ya da aynasıdır.

Tasavvufta insanın amacı tanrının sıfatlarıyla sıfatlanmak, ahlakıyla ahlaklanmaktır. Bu amaca ulaşan insana, "insan-ı kâmil" denir. Böylece Turklerde İslâmlıktan önce ideal sayılan "alp" tipinin yerini, "derviş insan", "velı insan" alır.

Eski şiirimizin ayrıntılı bir kavramlar dizini yapılır ve bunlar arasındaki ilişkiler incelenirse, Osmanlı insan anlayışının yukarıda saydığımız özellikleri daha iyi ortaya çıkacaktır.

Halk şiirinde durum değişiyor. Buradaki insan canlı ve gerçektir. Üreten, doğa içinde yaşayan, gurbet gezen, seven, sevilen gerçek insanı divan şiirinde değil, halk şiirinde buluyoruz.

Halk şiirinin bir başka özellıği, yergiye, eleştiriye, başkaldırıya yer vermesidir. Oysa divan şiirinde, Fuzuli, Nef'î, Ruhi gibi birkaç şairin dışında eleştiriye, yergiye rastlanmaz.

Yunus Emre, Pir Sultan, Kusurî, Seyranî, Köroğlu, Dadaloğlu, Ruhsatî, Dertli gibi halk şairleri ise yergi, eleştiri ve başkaldırı öğeleri ile doludur. Öyle ki, Köroğlu, Dadaloğlu, Pir Sultan tarihimizde halk ayaklanmalarının simgeleri olmuşlardır.

Tekke şiirinde de eleştiri ve başkaldırı vardır. Ancak, bütün bunlar geleneksel düzeni değiştirecek kadar etkili olamamıştır.

Osmanlılarda, Tanzimat'a kadar bilim ve felsefe görülmemektedir. Bir insan, bilim ve felsefeye yöneldiğinde dine karşı gelmekle suçlanır. Eğitim de ona göredir. Medresenin, ilk yıllardaki parlak dönemi çabuk sona ermiş, burası, "kul", "kapıkulu" yetiştirmekten başka işe yaramaz olmuştur. Medresede okuyan insan "soru" sormaz, "araştırma" yapmaz.

Ahlak kuralları "insan" anlayışının göstergesidir. Osmanlı ahlakının, Tanzimat'a kadar çoğunlukla feodal düzenin isteklerini onaylayan, geçerli din anlayışının dışına çıkmayan, edilgin, kimi zaman da mistik bir insan ahlakı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Özgür insan ahlakı kesinlikle sözkonusu değildir.

Osmanlılarda Tanzimat'a kadar bilim ve felsefe olmadığı gibi, tiyatro ve roman

da yoktur. Bunun ötesinde toplum trajediye hep yabancı kalmıştır. Buradaki insanın hiç trajedisi olmamış mıdır? Olmuştur elbette. Öyleyse sanatta buna neden yer verilmemiştir?

Bizde durum böyleyken, Batı'daki "insan" kavramında, "insan" anlayışında yepyeni ve olumlu gelişmeler oluyordu.

Hümanizma, Rönesans, Aydınlanma gibi akımlar insanın değerini gittikçe yükseltiyor, eğitim, bilim, felsefe, sanat, büyük atılımlar yapıyordu. Rönesans başlarında roman yeni bir sanat olarak ortaya çıkmış, "insan"ın yeni çağdaki serüvenlerini, kimi zaman ruhsal derinliklerine dalarak anlatmaya başlıyordu. "İnsan"a bu denli yakın bir sanat dalı o zamana değin yoktu.

Teknik ve bilimler geliştiği gibi, insanla ilgili yeni bilim dalları ortaya çıkmaktaydı.

Felsefe "insan"a yeni bakış açıları getirmekte, "homo rationalis", "homo faber", "homo sapiens" gibi kavramlar üretilmekteydi.

Haksızlıklara başkaldıran insan gittikçe bilinçleniyor, "ilerleme", "insan hakları", "temel haklar" gibi kavramlara ulaşıyordu.

Oysa Türk toplumu, hemen yanıbaşındaki bu önemli olaylardan uzak kalmış, gittikçe içine kapanmıştı.

Sonunda bunun böyle süremeyeceği anlaşılmaya başlandı. Çünkü toplum geriliyor, yenilgilere uğruyor, bunlara koşut olarak içerde huzursuzluk artıyordu.

Gerileme ve yenilginin Batı'nın teknik üstünlüğü yüzünden olduğu düşünülerek, bir takım düzenlemeler yapılmak istendi. Mühendis Okulu, Harp Okulu, Tıp Okulu gibi eğitim yerlerine Avrupa'dan uzmanlar çağrıldı.

1800'lere gelince İstanbul'da yeni bir aydınlar grubu oluştuğu görüldü. Bu grup Batı'nın yalnız tekniği ile ilgilenmenin yetersizliğini anlamıştı. 1839'da Tanzimat'ın ilanıyla bir reform hareketi başlayınca, insan hakları ve anayasa konusu bir parça da olsa gündeme geldi. Hukuk tarihimizde ilk kez böyle bir şey oluyordu. **Tanzimat Fermanı** ile padişahın yetkileri sınırlandı. Bir yandan hukuk düzeni değişmiş, bir yandan da iletişim olanakları artmıştı. Devletin girişimiyle Tercüme Odası açıldı. Burası bir çeşit okul gibiydi, etkisi büyük oldu. Artık memlekete Batı'nın yalnız tekniği, bilim değil, felsefesi de giriyordu. Böylece Doğu insanın karşısına çağdaş Batı insanı çıkıyordu. Neydi çağdaş Batı insanı?

Çağdaş Batı insanı, aklıyla hareket eden, araştıran, soran, girişimde bulunan, hakkını, özgürlüğünü arayan, eleştiren, zorluklarla çarpışan, bunları yaparken de ödün vermeyen, ölümü bile göze alan insandı.

İşte bu insan örneği Türkiye'yi de etkileyecek, onun özellikleri 19. ve 20. yüzyıl Türk yazınının çeşitli örneklerinde yer alacaktır. Her şeyden önemlisi "laik insan" çıkacaktır karşımıza.

Ancak düzeni değiştirmenin asıl yolu hukuktan geçiyordu. Türk aydını bunu anlamıştı. İlan edilen Tanzimat'la birlikte "kul" durumundaki insana az da olsa özgürlük verilmesi sözkonusu idi. Bunun içindir ki Şinasi, **Tanzimat Fermanı**'nı bir "ıtıkname"ye benzetmişti. Bu ad eskiden köleleri azat ederken ellerine verilen kağıda denirdi. Şinasi'nin dizeleri şöyledir:

Bir ıtıknamedir insana senin kanunun
Bildirir haddini sultana senin kanunun

Şiirde akıl sözcüğü Batı felsefesindeki anlamıyla yer almaya başlamıştı. Homo

rationalis'in (akıl insanının) bizde ilk kez dile getirildiği görülüyordu. Bakın ne diyor Şinasi:

Aklın ışığıdır iyiyi kötüden ayıran

.....

Kuvvetli zayıfı zorla ve eziyetle sindırir
İnsan aklı yasa yaptı bu zorbalığı önlemek için
Buna felsefe dilinde adalet ve hak denildi[4]

Örnekler, Şinasi'nin 1856'da yazdığı **Reşit Paşa Kasidesi**'nden alınmıştır. Bu şiirde Batı'dan gelen akıl, uygarlık, encümen-i daniş (akademi), reis-i cumhur (cumhur başkanı) gibi deyimler ve kavramlar görülür. Reşit Paşa'yı övmek için yazılan bu şiir, belki de daha çok, aklın, aydınlanmanın, uygarlığın övgüsüydü.

Akıl, ilerleme, özgürlük, eşitlik, insanlık gibi kavramlar Türk yazınına, Aydınlanma felsefesinin, pozitivizmin ve bundan sonra da Fransız Devrimi'nin etkisiyle girmiştir. Yine Şinasi,

Milletim insanlıktır, vatanım bütün yeryüzü[5]

diyordu.

Şinasi'den sonra özellikle Namık Kemal'in şiirlerinde özgürlük, yükselme, ilerleme, eşitlik kavramları yer aldı. Batı düşüncesinin baş öğeleri olan bu kavramlar kimi zaman biraz yavaşlayarak, devrimci bir söylem içinde zamanımıza kadar yinelenip durdular. Artık, "baş eğen", "kul" insandan değil, "başkaldıran", "özgür", "eşitlik isteyen", "ilerlemeye" özlem duyan insandan söz ediliyordu.

İnsanlar düşünmeye, özgürlüğe, eşitliğe, ilerlemeye çağrılıyordu. Aydınlar bu ilkelerin kavgasını vermek için örgütlenmeye başladı. Genç Osmanlılar, Genç Türkler, böylece yeni bir insan örneği olarak ortaya çıktı.

19. yüzyıl Türk yazınında, insan kavramının birden değişip çağdaşlık yoluna girdiğine ilişkin örneklere çokça rastlanmaktadır. Yukarıda Şinasi'nin şiirlerine değinmiştim. Şimdi de Namık Kemal'de bulduğumuz örnekler üzerinde duracağım.

İlkin Divan şiirine özenen Namık Kemal'in, Şinasi'nin etkisiyle yenilik yoluna girdiğini biliyoruz. Bu büyük yazarımız, Aydınlanma başta olmak üzere, Fransız düşünce ve sanat akımlarının belli başlılarına ilgi duydu, Batı tarihi ile ilgilendi ve devrimci bir aydın kişiliği ile, yazılar, şiirler yazmaya başladı. Yazılarında, şiirlerinde yeni bir toplumun özlemi kadar, yeni bir insanın özlemi de vardı.

Namık Kemal'e gore "özgürlük" birey ve toplumun temel ilkesidir. Özgürlüğü kimse, zulüm, zorbalık ve kıyıcılıkla yok edemez. İnsanın akıl ve anlama gücünü kimse ortadan kaldıramaz. İşte bu düşünceyi dile getiren ünlü dizeler:

Ne mümkün, zulm ile, bidad ile imha-yı hürriyet
Çalış, idraki kaldır muktedirsen ademiyetten

O da Şinasi gibi akla önem verir. İnsana yol gösterici olarak akıldan başka bir şey gerekmez. Başarı için insan yalnız kendine güvenmelidir. Başka şeylere güvenip de, kendini "yazgı"ya, tevekküle bırakanların karşısına, yalnız "kendisine güvenen insan"la çıkıyor Namık Kemal. Bu insanın "başı dik"tir, alçalmaz.

Alçalacağına ölmeyi yeğler. Mezar toprağı alçaklığın toprağından daha iyidir onun için:

Bize hak-i mezar ehven gelir, hak-i mezelletten

Namık Kemal insanın çalışmasını, yükselmesini, ilerlemesini ister ve şöyle der:

Yüksel ki yerin bu yer değildir
Dünyaya geliş hüner değildir.
.....
Yüksel ki, bunun da fevki vardır,
İnsanlığın ayrı zevki vardır.

O insan, yalnız kendisinin yükselmesi için çalışmaz, halkının da yükselmesini ister:

Usanmaz kendini insan bilenler halka hizmetten

Bütün bunlar çağdaş düşüncelerin, çağdaş özlemlerin dile getirilişidir.

O dönemde gazete, dergi ve kitaplarda "insan" ve "insanlık" konularına duyulan ilgi göze çarpacak derecede artmıştı. Örneğin ünlü yazar Şemsettin Sami'nin iki kitabının konusu ve başlığı "insan"dır. Birinci kitapta insanla ilgili ayrı başlık taşıyan 30 yazı yer alır. 30'uncu yazıda insanın baş özelliği olan dilin (dillerin) nasıl ortaya çıktığı anlatılmıştır. İkinci kitapta daha çok, etnografya (budunbilim) ve insan coğrafyası üzerine bilgi verilir.

Namık Kemal'den sonraki yazın tarihimize baktığımızda karşımıza şiirimizin her bakımdan doruk noktalarından biri olan Tevfik Fikret çıkar. O da şiirlerinde "insan" konusuna pek çok yer vermiş, bu konuda yeni ve önemli şeyler söylemiştir.

Fikret, **Promete** başlıklı şiirinde insanı, mitolojideki devrimci deve benzetir: "Onun ateşi çalmasıyla **akıl** gücü Tanrılardan insana geçmiştir. Bu insan geleceğin elektrikçisidir. Nerede düşünce bulursa yüklenip vatana getirecektir."

Şiirin sonunda bize şöyle seslenir:

"Mitolojinin gökten akıl ışığını (ateşi) çalan kahramanını kendine örnek al. İsterse kimse adını sanını bilmesin."

Haluk'un Vedası[6] şiirinde şu dizeler vardır:

.....
Bu çıkmazda kalma, sıçra atıl
Bir ışık kervanı bul ona katıl.
Gez, dolaş düşünce evrenini,
Her zaman önde git, her zaman yüksel
Canla başla çalış, yaşamdan, güçten, kuvvetten
Ne bulursan al, bırakma, sanat, bilim, fen
Güven, özen, korkusuzluk, umut,
Hepsini al, gerekli bu yurda, hepsi de yarar
Bize bol, bol ışık kucakla, getir
Düşmek dört yanı görmemektendir.
.....

Ey yarının devrim ordusunda çarpışacak kahraman
Öğren işte, kuvvet eşittir hak
.....

İnsanın kutsanmasını isteyen Fikret şöyle der:

Ey, yaşam!
Ey, ruhu evrenin!
Kutsayın insanı!
O, kutsanmayı hak etmiştir.
Odur Tanrısı iyinin kötünün.
Odur Tanrısı olanakların

"Özgürlüğü" demokrasiyi şöyle tanımlar:

İşte gerçek ve tam özgürlük:
Ne savaş, ne barış,
Ne sataşma, ne saltanat, ne yağma,
Ne yakınma, ne zorbalık, ne zulüm,
Ben benim, sen de sen, ne Tanrı ne kul.[7]

Haluk'un Amentüsü başlıklı şiirinde "yeni insan"ın inandığı çağdaş değerler birer ilke olarak sıralanır. Bunlar akıl ve bilgiye inanmak, ilerleme düşüncesi, hakkın kuvveti yeneceği, insanlar arasında birlik ülküsü gibi ilkelerdir.[8]

Tevfik Fikret'in istediği insan, "fikri hür, vicdanı hür, irfanı hür" insandır. Bugünkü dilimizle söylersek: Düşüncesi özgür, duyuncu özgür, kültürü özgür insan.

Fikret'in şiirlerinin çoğunlukla "eğitim" düşüncesi taşıdığı hemen görülür. Çünkü o, daha çok geleceğin insanını düşünmektedir. En küçük yaştan büyük yaşlara kadar her insanın eğitimi ile ilgilenir. Küçük çocuklar için yazdığı şiirleri **Şermin** adındaki kitabında topladığı gibi, bu memleketin insanını yetiştirecek öğretmenlerin marşını o kaleme almıştır. Nitekim "**Darülfünun Marşı**"nın sözleri de onundur.

Yazınımızda "insan"a bakışın Fikret'ten sonraki değişmelerini görmek için özellikle Mehmet Akif, Ziya Gökalp ve Mehmet Emin Yurdakul'un şiirlerine ve yazılarına bakılmalıdır.

Özet olarak şunları söyleyebilirim:

Osmanlıların son döneminin insanı iki ayrı Batı'nın karşısında bulunduğunu anlamıştır: Biri insansal değerlerin uygar Batısı, öteki, bu değerlerden uzak, sömürgeci Batı. Osmanlı insanının sömürgeci Batı'ya duyduğu tepki büyük olmuş, devlet yıkılırken, sömürgecilere başkaldıran yeni bir savaşçı insan ortaya çıkmıştır. Bu insan zaferi kazanmış ve Cumhuriyet'i hazırlamıştır.

Cumhuriyet döneminde ise, özgürlük bilincinin yanında, insan hakları bilincinin de, bireyin başlıca konuları arasında yer aldığı görülecektir.

NOTLAR:

1. Ertuğrul Düzdağ, **Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları**, 1983.
2. Bu şiiri, Rauf Mutluay'ın **100 Soruda Türk Edebiyatı**'ndan aldım. İstanbul, 1974, 3. baskı,

şairi belirtilmemiş.
3. Dıvan şiirinin bu ilgi çekici yorumunu ilk kez Ahmet Hamdi Tanpınar'da görüyoruz: **19. Asır Türk Edebiyatı** (Giriş bölümü)
4. Şinasi'den aldığım bu dizeleri günümüzün diline aktardım. Asıllarını görmek isteyenler, onun **Müntehabat-ı Eş'arına** bakabilirler; Mualla Anıl baskısı, 1945.
5. **Müntehabat-ı Eş'ar**'da bu dizeleri Şinasi'nin yazdığı belirtiliyor.
6. Haluk'un veda etmesi, Allahaısmarladık demesi.
7. Tevfik Fıkret'in şiirlerini, **Rubab-ı Şikeste**'den (1973 baskısı) aldım, günümüzün diline aktardım.
8. Amentü, Arapça bir sözcük olup, inanmayı dile getiriyor.

tarih boyunca insan ideali

hilmi ziya ülken

Prof. Hilmi Ziya Ülken yazılarında "insan" kavramına geniş yer ayırır. Bu kavramı felsefe açısından olduğu gibi etik ve toplumbilim açısından da ele aldığı görülür. Değerli felsefecimiz "insan"la felsefenin yakın ilişkisini çok iyi biliyor, bu kavrama ayrı bir önem veriyordu. 1938'de yayımlamaya başladığı ***İnsan*** *dergisi çok ilgi çekici yazıları içerir. 25 sayı yayımlanan bu dergide Hilmi Ziya Ülken'in "insan" ve "hümanizma" konusuna ilişkin çeşitli yazıları bulunmaktadır. Çeşitli yerlerde yazan hocamızın son yazılarından bir bölümü de* ***Türk Düşüncesi*** *dergisinde çıkmıştı. Hocamızın 1954'te yayımladığı bir yazısını aşağıda okuyacaksınız. "İnsan" konusundaki bu geniş kapsamlı yazı* ***Türk Düşüncesi*** *dergisinin 3. sayısında yayımlanmıştır.*

Arslan Kaynardağ

Her çağ insanı kendine göre anlamıştır. Fakat bu ayrılıklara rağmen çağlar arasında insan anlayışı bakımından bâzı müşterek noktalar da vardır. Bir kültür çevresi veya medeniyetin insan anlayışı, onun kendine verdiği mâna, inandığı ve olmak istediği şey demektir. İnsan ideallerinin geçit resmini yapmak, bunlar arasında birleşik noktalar bulmak ne olmak istediğimizi ve bir dereceye kadar da ne olduğumuzu anlamaktır. Böyle bir tarihî seyahat bugünün insanından neyi bekliyebileceğimizi aydınlatmağa yarar.

Çağlar arasında dolaşırken iklimler arasında dolaşmayı da unutmamalıdır. Çünkü bir iklimde yaşıyan insan telâkkisi aynı zamandaki başka bir iklimden oldukça farklı olabilir. Bir kültür çevresinin insandan anladığı şey öteki kültür çevresinin anlayışından —bâzan— iki çağın farkı kadar ayrı olabilir. Bunun için, tarihî bir bakış yeryüzündeki kültür çevrelerine nazaran coğrafî bir bakışla birlikte gitmelidir ki, değişmeleri veya tipleri karşılaştırmak mümkün olsun.

Böyle bir bakış, bizi saldıl bir evsim (évolution) iddiasından uzaklaştırır.

Kültür antropolojisinin verdiği bütün bilgileri gözden geçirmeğe kalkmadan mensup olduğumuz Yakın Doğu ve Batı medeniyetinin tanıdığı başlıca tipleri gözden geçirelim. Teknik üstünluğü ölçü olarak almadığımız için bu anlayışlar arasında hiç bir derece veya evrim farkı da arayacak değiliz. Zamanımızda aynı medeniyete mensup olmasına rağmen bir İngilizin veya Güney Amerikalının, bir Norveçli veya Yunanlının dünya görüşleri ve insan anlayışları arasında da farklar olabileceğini peşinden kabul ediyoruz. Böyle olmasına rağmen aynı medeniyete, aynı kültüre mensup olmak onları birçok bakımlardan birbirine yaklaştıracağı gibi, insan nevinin parçaları olarak da yakınlaştırır.

1. İlk önce göze çarpan "iptidaî" dediğimiz kavimlerde etnolog ve sosyologların buldukları bir insan anlayışıdır. Bâzıları bunu bütün insanlığın kökü saymakta, bâzıları da muayyen kültür çevrelerine mahsus bir tip gibi görmektedirler. Avustralya, bir kısım Doğu Hint adaları ve daha başka yerlerde insan kendini tabiatın canlı ve cansız varlıklarla müşterek bir hayata veya öze sahip saymaktadır. Bu müşterek öz, onu taşıyanlara kuvvet verir. Onları tehlikeli ve cazip kılar. Bu öze sahip olanlar ona sahip olmıyanlardan üstündürler. Bu kuvvet veya öz insanlar ve eşya arasında bir elektrik şeraresi gibi dolaşır; dokunduğunu çarpar ve ona sahip olanlara "tabiat üstü" bir değer verir. Bu öz ölümle beraber insandan ayrılır. Bu insan anlayışına birçokları mantıktan önce (prélogique) diyorlar. Fakat hemen işaret edelim ki, bu anlayış yalnız muayyen kavimlere mahsus değildir. İlmî düşüncenin baskısı altında kaybolmuş gibi görünmesine rağmen medeniyetimize mensup insanlarda da vardır. Nitekim zaman zaman ilim düşüncesinin altında uyuyan bu anlayışın yüze çıktığı, hâtta hayatımıza hâkim olduğu anlar çoktur.

2. Bir başka insan anlayışı da âdeta mekân bakımından tabiatten ayrılmış olan **tabiat üstü** âlemle tabiatı temasa getiren **insan** görüşüdür. Burada tabiat ve tabiat üstü iki ayrı âlem düşünülmüştür. Biri ölümlüdür. Öteki ölümsüzdür. Biri sonludur, öteki sonsuzdur. Biri aşağıdır, öteki yüksektir. Biri duyularla kavranır, kendini gösterir; öteki duyularımıza nazaran gizlidir. İnsan **zâhir** ve **bâtın** denen bu iki âlem arasında köprü, yahut hususî tâbirile **berzah**dır; onları birbirine bağlar. Bir cephesile tabiat âlemine, ötekisile tabiat üstü gizli âleme mensuptur. Fakat insan kendindeki bu gizli kuvvetin farkında değildir. Gündelik hayatında tabiatin başka varlıkları gibi yaşar. İki âlem arasında berzah olduğunu anlıyan ve kendindeki büyük sırra duyulardan başka bir vasıtayla, kalbgözü ile bakmasını bilenler hakikî insanlardır ki, bunlara "insanı kâmil" denir. Agnostiklerde, "manichéen"lerde, İslâm sûfîlerinde bulduğumuz bu "kâmil insan" kendilerinde "rationnel" ile "irrationnel"i, zâhirle bâtını birleştirdiklerine inanırlar. Felsefî hiç bir temel aramaksızın, bu insan anlayışının benzerlerini eski dinlerin ced-Tanrı (Dieu-ancêtre) fikrinde, alevîlikte, bâtınîlikte, Hıristiyanlıkta bulmak mümkündür. Bu anlayışla birincisi arasında birleşik nokta: bütün eşyaya olduğu gibi insanlara da nüfuz eden tabiat üstü özün akılla kavranamayışıdır.

3. Fakat insan bunlardan oldukça farklı, mertebeli bir âlem fikrine de ulaşmıştır. Böyle bir âlemde ilk göze çarpan, sarsılmaz düzen inancıdır. Orada hiç bir şey yerini değiştiremez. Her şey kader (fatum) tarafından kendi mertebesine konmuştur. Bütün varlıkta nasıl bir düzen varsa, cemiyette ve uzviyette de böyle birer düzen vardır. Ayak başın, kol kalbın yerini alamıyacağı gibi, cemiyette de hâkim askerin, köle çiftçinin yerini alamaz. Bu mertebeli âlemin esası her şeyin yukarıdan aşağıya doğru üstün bir örneğe (prototype) göre vücut bulmuş olmasıdır. Bu

üstün örnek her şeyin aslı olan, değişmez, bozulmaz ve üniversel olan Fikir (Idée)dir. Her şey fikre göre düzenlenmiştir ve varlığını ona borçludur. Varlık derecesi Idée'ye yakınlık ve uzaklığa bağlıdır. Bu dünyada olup biten şeyler değişmektedir ve sonludur. Onları yalnız duyularla kavrarız; gelip geçtikleri için hakikatleri yoktur. Fakat her şeyin ilk örneği olan Idée'ler değişmezler, sonsuzdurlar. Onları akılla kavrarız. İnsan duyuları ile bu dünyaya, aklı ile Idée'ler âlemine çevrilir. İnsan aslında bu üstün Fikir âlemine mensupken, ondan ayrılmış ve yeryüzüne inmiştir. Aklı ile onu hatırladığı zaman yine aslına bağlanır ve hakikati kavrar. İnsan güzeli, doğruyu, iyiyi yalnız orada bulur. Bu görüşte insan ideali öncekilerden ayrılmıştır: artık **akıl dışı** bir prensibe değil, doğrudan doğruya akla ve **akılla kavranana** (Intelligible) bağlanmaktadır. Fakat burada da insanı tâyin eden onun dışındaki tabiat üstü ve üniversel bir prensiptir. Pythagore ve Eflatun'dan başlıyarak Aristo, bütün Ortaçağ, hattâ bir kısım modern filozoflar bu düşüncenin içindedir.

4. Klâsik İlkçağ deyince zihne Eflatun ve Aristo gelir. Fakat onların dehasile temsil edilen bu devir, umumiyetle, bu insan telâkkisine bağlıdır. Homeros'tan beri Choronos'un Chaos'tan Cosmos'u meydana çıkarışında, lüleci hamurundan heykel yapan sanatçı gibi Tanrının şekilsiz âleme düzen vermesinde, Parmenides'in Zenon'un değişmez varlıklarında aynı dünya ve insan görüşü hâkimdir. Herakliteos gibi istisnalarda bile değişmenin değişmez olduğunu söylemek suretiyle bir nevi düzen fikri kendini gösterir.

Fakat buna karşı klâsık İlkçağ'da şiddetli bir tepki uyanmıştır: düzen, kanun, akıl, kader, bütün üstümüzde bize hükmeden kuvvetlerin bizim icadımız olduğu fikri, Sokrates'ten beri bir daha uyanmıyan sophiste'lerin müthiş şüphecıliği, bu sefer insan ve tabiat düzenlerini de içine almak üzere tam bir anarchie meydana getirmiştir. Protagoras'a göre "insan her şeyin ölçüsüdür"; sabit hiç bir hakikat yoktur. Fakat Antisthenes'e göre kanun ilâhî düzenin veya tabiat düzeninin ifadesi olacak yerde, insanların icadıdır. İnsan tabiatte hiç bir kaide ve baskıya tâbi olmadan yaşar. İtibarîlik bakımından insanlar tarafından kurulan kanunla tabiat kanununun hiç bir farkı yoktur. Böyle bir dünya görüşünde insan idealının klâsik İlkçağ telâkkisinden ne kadar farklı olduğu meydandadır. Artık insanı düzenliyen ne tabiî, ne tabiat üstü, ne rationnel, ne irrationnel hiç bir kuvvet yoktur. Bu anarchiste görüş uzun sürmédi. Yerini yine eski fikirlere bıraktı. Yankılarını ancak yirmi yüzyıl kadar sonra Modernçağın nihilistlerinde gösterdi.

5. Akıl ve tabiat kuvvetlerinin mertebeli düzeninde tabiatin akla isyanından doğan anarchique görüş her nekadar geçici ise de, tabıat ve aklın yahut arzu ve baskının, ahlâkî ifadeyle kötülük ve iyiliğin birbiriyle savaşması o kadar geçici olmamıştır. Her şeyin kendisine yöneldiği "üstün iyilik" artık biricik varlık olmaktan çıkmış; eksiklik, kusurluluk ve nerede ise yokluktan başka bir şey olmıyan "gölge tabiat" bütün geçici, fakat alevli hırslarile isyan bayrağını kaldırmış; müsbet varlığın karşısında menfi varlık, iyiliğin karşısında kötülük, rahmanın karşısında şeytan olarak yer almıştır. Böyle bir dünyada insan bu iki zıt kuvvetin arasında kalmış bir haldedir: onu bir taraftan rahmanî, öte taraftan şeytanî kuvvetler çekmektedir. O bu ezelî savaşın cenk yeridir. Zaman zaman biri ötekini yendikçe insan da bir kutuptan ötekine geçer. Fakat ona hükmeden her iki kutup da artık duyularla ve akılla kavranan rationnel kuvvetler değildir. İkisi de aklı aşar, ikisi de anlaşılamaz. İnsanın kurtuluşu kendi elinde değildir. Şeytanı ruhundan koğmak için yaptığı cehd nekadar büyük olursa olsun, eğer "alnında yazılmış" değilse bu savaştan galip çıkamaz. Kaderin oyuncağı olduğu halde,

dinler ve ahlâkların ondan beklediği yine de kötülükle savaşmasıdır. O bu savaşı rahmet kapılarının açılması için ve açılması ümidile yapar. Bununla beraber bu kör savaşta henüz rahmet kapılarının açılması ümidi uyanmamıştır. İnsan bu bitmez tükenmez savaşın başarılı akıbetinden bazen büsbütün ümidini kesmiş, bazen de onu dünyanın sonuna bırakmıştır. Mehdi bekliyen dinler (Hind dini, manedeizm, manichéisme, şiilik, vs.) bu dramı ancak bu suretle kapatabiliyor.

6. Fakat aklın veya tabiat üstü düzenin arzulara dizgin vurduğu, insanın arzularına karşı koyarak yaşadığı, içindeki aşağı benliğin zincire vurulduğu, hasılı tabiatin hor görüldüğü ve tabiatten gelen her şeyin ruh âlemi önünde köle muamelesi gördüğü başka bir görünüş daha vardır. Burada Rahman şeytanı yere vurmuştur. İnsan bu iki kuvvetin savaşına sahne olacak yerde, bütün varlığıyle ikiye ayrılmıştır: bir yanda tabiat üstüne, rahmana çevrilen üstün benliği; öte yanda arzunun, tabiatin, şeytanın hiylesine râm olan aşağı benliği... Birinci ikinciyi daima doğecek, kıracak, ikincisi birinciye baş kaldıracak, fakat insan hakikî varlığını ancak birinci benliğin zaferile kazanacaktır. İnsanın özü, mahiyeti birincidedir. Onun ikinciyi kul etmesine "insanlık", ikincinin baş kaldırmasına ve bâzan iğreti bir başarı kazanmasına "Beşeriyet" denir. Biz insanlığımızla üstün âleme, beşerî kusurlarımızla aşağı âleme ve tabiate mensubuz. Birçok dinler ikinciden birinciye geçmenin yollarını öğretmeden başka bir şey yapmamıştır: Hind'de yoghi'ler, İslâm'da sûfîler bu geçişin yollarını (tarikat) göstermekte idiler. Artık burada tabiat üstü düzen akıl değil ruhtur. Zihinle kavranamaz, duygu ile sezilir ve içten yaşanır. Kelimelerle anlatılamaz, **hal** ile ifade edilir. Böyle bir görüşte insanın yeri üstün ruh âlemine çevrilen bir mertebeler düzenidir. İnsan, cehdlerile derece derece çevreden merkeze, duyulardan mânaya, dış âlemden iç âleme doğru, nüfuz eder ve nüfuz ettikçe hakikî insanlığını kazanır. Bu kazanış mantıkla ve akıl ilimlerile değil, "haller" ve "kalbler" ilmile mümkündür.

7. Tasavvufun veya ésoterisme'in bu insan telâkkisi nereden çıktı? Büyük beşerî dinlerin; Uzak ve Ortadoğu'da bouddhısme, hindoisme, Yakın Doğu'da Hıristiyanlık ve İslâm dinleri insanlığın çok eski bir inancını, **günah fikrini** derinleştirdiler. Günah, mantıkî yanlışlık veya ahlâkî hatâ gibi rationnel değil, nevinde tek, irrationnel bir kavramdır. Bu kavramın köklerini bulmak için iptidaî dinlere kadar inmek lâzımdır. Kutsal âleme her tecavüz günahtır. Günah işleyen bunu kutsal kuvvetin cezasına çarpılmakla öder. Mantıkî yanlışlığın veya ahlâkî hatânın düzeltilmesi akıl'a düştüğü halde, günahın düzeltilmesi akılla olmaz. Akıl ancak mutlak varlığa teslim olarak günahlardan affı istemek için yardımcılık edebilir.

Bu büyük dinlere göre insan aslında günahkâr varlık (péché originel)dir; kusurlarla doludur; ve bundan dolayı Gök'ten kovulmuştur. Şeytanın tuzağına düşmüş, özü Tanrısal cevherden geldiği halde bu aşağı dünyaya atılmıştır. Aslına dönmesi ancak kendini affettirmesile mümkündür. Bütün bu dinlerde insanın aslı günahtan temizlenmesi ve ilâhî âleme dönmesi için rahmet kapılarının açılacağı kabul edilir. Dua, ibadet ve zahidlik bu kapıların açılmasını beklemek içindir. Kimin ve ne zaman affedileceği, kimin kurtulacağı bilinemez. Fakat Allahın rahmetinden hiç bir zaman ümid kesilmez. Rahmet kapılarının açılması inancında bütün bu dinler birleşiktir. Yalnız Hıristiyanlık Allahı yeryüzüne indirip insanları kurtarmak için kendini feda etmesi paradoxe'u vasıtasiyle tanrısal âlemin insan kalbine inişini temsil etmiştir. Dının irrationnel özüne fazla değer verenler Hıristiyanlıktaki bu paradox'un "anlaşılamaz"lığını en mühim vasıf

olarak alırlar. Onlara gore mystère âlemi anlaşılmadan, yalnızca yaşanır ve inanılır.

8. Renaissance insanı buna karşı bütun kuvvetile içgüdülerin hurluğünü müdafaa ettı. Ortaçağ, Uzak ve Yakın Doğu'da, Batı'da aşağı yukarı aynı tarihî seyri çızmiş, mysticısme'ı yaratmış, Skolâstik'i kurmuş, "uhrevi" saadet uğruna dünyayı hor goren sürekli exercice'lerle maddeden sıyrılarak mâna âlemine çevirmek ve ruhtan ıbaret kalmak ısteyen bir ahlâk telkin etmiş olduğu halde; yalnız Batı medeniyeti buna karşı tepki yaparak Renaıssance insanını meydana çıkardı. Çünkü Batı medeniyeti Yunan, Roma medeniyetının doğrudan doğruya varisi ıdi. Onun enkazı üzerinde kurulmuş ve nerede bulduysa onu dırıltmeğe çalışmıştı. Halbuki İslâm dünyası Yunan medeniyetinden dolayısiyle faydalanmış ve bu faydalanması da edebıyat, plâstik sanatlar, hattâ felsefede yarım kalmıştı. Hele Hınd medenıyeti Yunan kokünden busbütun uzaktı. Şimdıye kadar gördüğümüz kültur çevreleri arasında yalnız Yunan rasyonel (aklî) bır dunya gorüşüne ulaşmış, hattâ son devrinde bunu da aşarak tabıat ustü ve akıl duzenlerıne ısyan eden naturalıste bır dünya gorüşü yaratılmıştı. Mystique dunya görüşüne tepki bu temele dayanıyordu. Fıllerinde başka bır dunyaya bağlı, şahsî muhtarlıktan (autonomie) mahrum saydığı Ortaçağ ınsanına karşı ferdın tabiî kuvvetlerını bütün hürlüğile gelişturen Renaıssance ınsanı âsi ve anarşık bır tıp olduğu için devamlı bir ınsan ideali değıldı. "Delılığin Öğünmesi"nde Erasme'in, "Gargantua"da Rabelais'nın, "Denemeler"de Montaıgne'in istedikleri böyle bır insandı. Fakat bu suretle, sürüp giden bir ıçtımaî düzen çıkarılamazdı. Onunla ne hukukî sorumluluğu, ne ahlâkî yukumlulüğü, ne vicdan huzurunu, hattâ ne de devamlı ferdî saadeti kurmaya imkân vardı.

9. Nıtekim bızzat Renaıssance'ın ıçında ıkılık baş gösterdi. Giorgıone'in "Kutsal ve Profan Aşk" tablosunda sezılen bu ikilik Decameron'da, Don Quichotte'-de, Leonardo'nun felsefî mektuplarında, sanatçıyı ve fikir adamını ortasından ıkiye bölen bir buhran yaratıyordu: bır tarafta hür kışılığı bütün ımkânlarıyle gelıştırmek, öte yanda mutlak önünde duyulan âcz ve inanmak ıhtıyacı zaman zaman kafaları kilise ile tabiat arasında med ve cezir içinde bırakıyor, hâttâ kendi içlerinde cidale sevkediyordu. Dıyalektık şüphenin kararsızlığı ile kıvranan bu insan tipı, çok şıddetli bır îman hamlesının tepkisi önunde dayanamadı. Bu hamle gerek kılıseye, gerek tabıate karşı ınsanın ıç hayatından, vıcdandan geliyordu. Yeni insan dışa çevrilmiş gözleri kendıne bakmıya çağırıyordu. Ortaçağın teşkılât ve merasimden ibaret ve dinî olduğu kadar tabiat ilımlerını de yetmez buluyordu. Dünyaya düzen vermek ıçın yeni bir mihrak gerektiğine ınanıyordu. Bu mıhrak insanın vicdanıydı. Protestanlığın ıtirazının esası birkaç maddeyi değıştırmeden ibaret değıldi; dünya görüşünün mihverını değiştirmekti. Bu görüşte insan âleme değıl, âlem insana bağlıdır. Fakat artık burada tasavvufun ésoterısme'in ıç dünya yolunda ılâhî âleme yükselmek ıçin teklıf ettığı **mertebeler** yoktur Allahı kalbında bulan insan hıç bır teşkılâtın ve tarıkatın içinde erıyemez. Kişinin hürlüğü, bütünluğü ve muhtarlığı vıcdanından gelır. İnsan bu muhtarlığı ile (kilise, cemaat ve skolâstıkten gelen) bütun bağlardan kurtulmuş ve ılâhî âleme gözlerini çevirmiştir. Fakat burada Renaıssance'ın "tabıat ınsan"ındakı mânevî anarşi halledılmıştır. İnsan vicdan nizamile, sorumluluk, yükümlüluk ve vazife problemlerıne cevap vermış, ve yine bu nızamla tabiat nızamına nüfuz imkânını kazanmıştır.

10. Batı medeniyetı **Renaissance**'ın aksı kutupta gelişırken akıl düzenını gölgede bıraktı. Ferdın ve vicdanın ıfrat derecede büyümesı cemiyetin ve kaıdenin son derecede daralmasına, bu da ınsanın dunya içındekı yerının sarsılmasına sebep

oldu. Fertle cemiyet, vicdanla kaide, içle dış arasında yeni bir muvazene ihtiyacı doğdu. Buradan, iki kutup arasında yeni terkip arayan insan tipi meydana çıktı. Descartes'ın Akıl ve Sevgi üzerine kurmak istediği ahlâk, Leibniz'in ahlâkı bu yeni insan tipinin denemeleriydi: bir taraftan Yunan'dan gelen aklî düzen, öbür taraftan Hıristiyanlıktan gelen ve **Réforme**'un yeniden mânalandırdığı mânevî düzen bu insanın iki temeli idi. Avrupa eskilerinden daha geniş bir terkibe ulaşıyordu. Ortaçağ skolâstik'ini olduğu kadar, **Renaissance**'ın anarşik insanını, hattâ Réforme'un mufrit mânevî fertçiliğini de bu suretle aşmak mümkün oluyordu. Bu yeni insan yeni bir cemiyete namzetti: Batı'da gittikçe çoğalan **Monarşi** cemiyeti. Silsileli sorumluluk üzerine kurulan bu cemiyet düzeninde köylüden krala kadar her mertebe birbirine bağlı idi. Bu cemiyette münvezî "velî"nin, âsi "şövalye"nin anarşik "hür adam"ın yerini bir devlet hiyararşisinde her derecenin hakkını ve vazifesini tanıyan namuslu adam (honnête homme) alıyordu. Namuslu adam akla, vicdana, tabii ve ilâhî düzene göre kurulmuş olduğuna inanılan bu cemiyette hiç bir derecenin yeri değişmiyecek surette yukarıdan aşağıya doğru yayılan bir sorumluluğa tâbıdı. Descartes'ın "Metod Hakkında Nutuk"unda, Leipniz'ın "Théodicée"de tasvir ettikleri insan buydu.

11. Fakat bu düzen yetmedi. Duygu hürriyet istiyordu, akıl baskı. Bu sunî düzenle kanıyor, öteki hür tabiate susuyordu. Muvazene yeniden bozuldu. Aklın sunî düzenine karşı tabiat ve duygunun samimî sıcak muhitine sığınan insan Hıristiyanlık, **Renaissance**, **Réforme** ve monarşinin sentezlerini aşan yeni bir sentezle meydana çıktı. Kilisenin, cemaatin, geleneğin, kralın baskıları yerine bütün çağları kuşatan "insan hakları"nı koydu. Mademki insan vicdanında Allahı buluyor; mademki tecrubeyle tabiate nüfuz ediyor; mademki herkes bu imkânlara sahiptir; öyleyse hiç kimsenin insanlık idealinde ötekilerden farklı ve imtiyazlı olması doğru değildir. Fransız inkilâbının yaydığı bu demokratik insan ideali Spinoza ve Locke'da başladı. J.J. Rousseau'da gelişti. Dinlerin istediği kardeşlik, Yunan ideali olan adalet, Renaissance'ın vâdettiği hürriyet "insan hakları" idealinde eşitlik (müsavat) fikri etrafında toplandı. Yeni insan tabiatle vicdan arasındaki ahenkli, herkesin bütün kuvvetlerini aynı surette geliştirebilmesinde buluyordu. Fransız inkılâbı bunun içindir ki eski çağları kendinde hulâsa eden Batı medeniyetinin ideali olarak karşılandı. Her kavim kendi bütünlüğünü bu ideali benimsemesile kazandı. Avrupa'yı başka kıtalar takibetti. Yeni insan ideali uyanan milletlerin sembolü haline geldi.

12. Bir yandan da tecrube ve aklın birlikte çalışmaları sayesinde bilgi sınırları gittikçe genişliyor; insanın tabiat üstündeki hâkimiyeti artıyordu. Bunun en mühim neticesi teknığın zaferi oldu. Hiç bir çağın görmediği derecede hızlı bir teknik ilerleme insanın hayat şartlarını esasından değiştirdi. Surat mesafe güçlüklerini sildi; konfor yaşamayı kolaylaştırdı; makine kullanılan eşyayı ölçüsüzce çoğalttı. Matbaa, telgraf, telefon, radyo, nihayet televizyon birbirini kovalıyarak bilginin en ücra bucaklara kadar sokulmasını temin etti. Artık bu şartlar altında birbirine kapalı kültür çevreleri kalamazdı. Medeniyet bir millet veya kıtanın inhisarından çıktı. Her fikir, her cereyan dünyanın her tarafında derhal yayılıyordu. Bu kazançları küçümsemek kabil değildi. Batı medeniyetinin dünyaya yayılması bu sayede mümkün oluyordu. Artık eski çağların gerçekleşememiş, duyurulamamış bütün ideallerini yaymak, milletleri uyandırmak ve insanlık ideali etrafında birleştirmek mümkün olacaktı. Bu yeni iman İlkçağın akla güveninden farklıydı. O tamamen "nazarî" olduğu halde, bu, tam tersine, **pratik**di. O, tabiat düzeninin temaşadan ibaretken, bu tabiate ve insana tesir etmek ve değiş-

tırmek istiyordu. "Bilmek, yapabılmektir" düsturundan hareket ettiği için dünyayı düzeltmek ve mükemmelleştırmek başlıca gayesiydi. Tekniğin zaferlerine dayandığı için de Don Quichotte'un dramını yaşamadığından emindi. İşte bu insan "ışık" felsefesini yapan ve aktif zekâya inanan "terakki insanı" ıdi.

13. Bununla beraber bu başdöndürücü terakki, insanın belini bükmede gecıkmedi. İnsan kendi yarattığı makinenin kölesi oldu. Hayatı makineleşti. Pratik zekâsı faydadan başka butün gayeleri unuttu. Güzeli, iyiyi, doğruyu faydanın hizmetınde kullanmıya başladı. Hattâ daha ileri giderek güzelin, iyinin, doğrunun, son tahlılde, pratık faydaya dayandığını zannetti. Bu suretle değerler düzenini alt üst ettı. Kazancın verdiği sarhoşluk içinde her şeyi bencılık (égoisme) gözlüğile gördü. Eski çağları hayâlcilik, safdillik, illusion peşinde koşmakla itham etti, İlkçağın Renaissance'ın anarşik ruhunu gölgede bırakacak bır cüretle herşeyi inkâra vardı. Mademkı pratık zekâ her şeyi yaratıyor, mademki yalnız ona sahip olanlarda kudret vardır; öyleyse yaşamak hakkı yalnız onlarındır. İnsan tabıatın devamıdır; tabiate hükmedense savaş ve yenme kanunudur. Kudret her şeyi yaratır: değerler, inanışlar onun eserıdır. Yaşamak hakkı yalnız **üstün insan**dadır. O değerler levhasını çizer veya tersine çevırır. Her değer levhası onun tarafından yapılmıştır ve yeni levhalar eskilerini bozacaktır. Öyleyse sabit ve üstün bir değer yoktur. İnsan kendi yarattığı değerleri bozan, daıma yenilerini yaratan üstün insanın elinde bir illusion dünyasında yaşamaktadır. Bütün idarelerin yıkılışına varan bu yeni insan tipi, Nietzsche'den Sartre'a, Darwin'den Marx'a kadar nihilist insandır.

14. Fakat insanlık ne böyle bir tipin oyuncağı olacak kadar genç, ne de âlem onun sahte düzenine uyacak kadar şekilsızdir. Batı medeniyeti kendi zaferinın tuzağına düşmüştür. Ancak "üstün insan" yarattığını zannettiği değerleri geçmiş asırların içinde buluyor. Hiç bır çağ ötekını yıkmamıştır. Geriye doğru bir göz atınca görürüz ki her çağ öncekinin buhranlarını halle çalışmış ve her insan ideali insanlığa daha geniş bır terkip kazandırmıştır. İnsanın akılla bulduğu şeyler, inandıkları bekledikleri ve muhtaç olduklarının okyanusu içinde bir ada gıbidir. Yalnızca tabiatte bizim hiç bır şeyi yaratmadığımız, her şeyi **keşfettiğimiz** bile gösterır kı, tabıat zekânın ışığı ile ancak bir kısmını aydınlatabildiği sonsuz bir düzendir. Eski çağlara bakınca biz ınsanın daıma aklı aşan bır varlığa çevrildiğini görürüz. "Akl"ın kendine fazla güveni her çağda bır hayâl sukutuna ve bir yıkılışa sebep olmuştur. Fakat butun genişliği ile değerler âleminin ve bütün genişliğile ınsan kuvvelerinin ele alınması aklın hakikî değerini meydana çıkarmakta, onu rüyadan uyandırmaktadır. Pratık zekanın bugunkü taşkınlığı da aynı şekilde bır hayâl sukutu ile bitecektır. Eşiğinde bulunduğumuz çağ bu hayâl sukutunu haber veriyor. İnsana bir makine veya hayvan gözile bakmanın zararlarını insan kendi ıztıraplarile bol bol ödemektedır. Bütün kültür çevreleri ve tarihî devrelerile bugünkü insanlık, yeni bir ıdeal yaratmaktan ziyade kendı hayatının şuuruna ermek üstünlüğünü göstermiştir.

Âlemın, pratık ve egoıst zekâmıza göründüğü gibı yalnızca makine parçalarından, unsurlardan ve maddeden ıbaret olmadığını anlamak için bugunün ilmi insanlığın tecrubesile elele vermiştir. Bugünün ıdeal ınsanı, henüz tam şeklini çızmek mümkün olmamakla beraber, tarihî bir yumak gıbi kendi etrafında sararak genişlıyen ve çağların tecrübelerine dayanan, bunun için de zekâya ve maddeye ancak mânevî değerler ve bütün varlık dereceleri içinde lâyık olduğu yeri veren **zamanî varlıktır.**

kavram oluşturan bir varlık olarak insan

betül çotuksöken

Felsefi söylemin tümü, insanın neliğini çok çeşitli açılardan kavramaya çalışan tanımlarla, akılyürütmelerle, kavrayış biçimleriyle doludur. Her filozof temelde "insan"ı betimler; kendi görüşleri, düşünme doğrultuları çerçevesinde bir kavrayış, bir tasarım oluşturur insan üzerine. Felsefede insana ilişkin tasarımların, kavrayışların çokluğu, insan gerçekliğini çoğun, iyice bulanıklaştırır. Kimi zaman insana ilişkin kavrayış biçimlerinden biri ya da birkaçı etkin duruma geçer ve bu konudaki öteki dile getirişlerin, söylemlerin belirleyicisi olur: "İnsan akıllı varlıktır" türünden bir yaklaşımda olduğu gibi.

Mantıksal olana ilişkin yaklaşımını temele alarak ya da varolana yönelen anlığın varolanı kavrayabileceği temel düşüncesini hiçbir akılyürütmeye bile gerek duymadan benimseyen Aristoteles, anlıksal ve varlıksal olanı tanımlarla (dilde) belirlemeye yönelir. Bu nedenle bu türden tanımsal bir yaklaşım (anlığı ve varolanı biraraya getirme) belirgin bir biçimde Aristoteles'in düşüncelerinde ortaya çıkar. Bu bir rastlantı değildir: bir şeyin (nesnenin, varolanın) neliğini açığa çıkarmada hem anlığın hem varolanın varlığını ve güçlerini hesaba katmaktır.

İşte Aristoteles'in bu türden bir yaklaşımla benimsediği bu tanım, "insan akıllı varlıktır" tanımı, insana ilişkin olarak ileri sürülen tanımların içinde en etkili olanıdır. Nesnenin, varolanın kendisinde olmayan "sınıflandırma"nın anlığın (mantığın) güçleri doğrultusunda (bu güçlerin neler olduğuna ilişkin ayrıntılı çalışmalar başlangıçlarda hemen hiç olmamış, çok sonraları felsefi söylemin gündeminde gereken önemi kazanmış ve yerini almıştır) nasıl temellendirileceği üzerinde çokça durulmuştur. Bu bir bakıma, mantığı felsefi soylemin konusu yapmaktır; başka deyişle bu mantığın felsefesidir. Mantık felsefesi tarihinde Porphyrios, Aristoteles'ten sonra en önemli duraklardan biridir. Porphyrios'un

Isagoge'de sınırlı olsa da yapmaya çalıştığı bundan başka bir şey değildir. Porphyrios burada kavram kuramının (tümeller oluşturmanın) yollarını belirlemeye çalışıyor; bu arada kavramları kuran bir varlık olarak insana, insan kavramına mantıksal-varlıksal açılardan bakarak, onun da (insan kavramının da) nasıl oluştuğunu gösteriyor: Varolanın, nesneler dünyasındaki bir şeyin cinsini, türünü, ayrımını, özelliğini, ilineğini belirlemek; o şeyin (nesnenin, varolanın) sınırlarını çizmektir. Böyle bir yaklaşımı insana da uygulamaktadır Porphyrios: Akıllı olan, gülme yetisine sahip olan, beyaz ya da siyah olabilen, eylemde vb. durumlarda bulunabilen bir varlıktır insan (**Isagoge**, Porphyrios, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s.33).

Öteden beri filozofların asıl kaygısı, hep tanım üretmede, başka deyişle dil dışı olanı, dile döküp, onu dilde sınırlamakta yoğunlaşmıştır. Tanımlar, dilsel anlatımlardır; tanımlar, başka deyişle önermelerdir; önermeler de terimlerden oluşur; terimlerin anlıksal karşılığı ise kavramlardır. Kavram, terimin düşünen varlıktaki, öznedeki temelidir. Dili olan bir varlık olarak insan, kavram denen yapıyı anlığında nasıl belirlerse belirlesin, onu kuruluşu, elde edilişi açısından nasıl temellendirirse temellendirsin, onlarla iş görmek zorundadır.

Burada benimsenen amaç, kavramların nasıl oluştuğuna ilişkin bir dile getiriş-te bulunmak değil; kavram kuramının temel oluşuna değinmek, bunun "temelliğini" göstermektir. Çünkü nerede insan varsa, orada dil, dahası kavram vardır.

İnsan tek tek nesneler ve bunlar arasındaki ilişkilerden doğan olaylar dünyasında yaşar. Ancak insanların dünyasını, insansal dünyayı oluşturan öğeler salt nesnelere ilişkin gerçeklikler midir? Bu kadarla yetinilebilir mi? İnsanın asıl etkinliği nerede? "İnsanı insan yapan ne?" sorusu artık burada büyük bir önem kazanır. Anlam yüklediklerimiz, anlam verdiklerimiz "yalın" nesneler midir? Hiç kuşkusuz hayır. Yalın nesne de ne? Başlangıç olarak böyle bir alandan (tek tek nesnelerin yer aldığı dünyadan) yola çıkılıyor kuşkusuz; ama asıl insansal olanı bundan sonra başlıyor: Kavram kurmaktan başka bir etkinlik değil bu da.

Varolanı düşünmesiyle kavrayabileceği ve bunu da dile getirebileceği temel anlayışını (bu anlayışı tam da sınamaya kalkmasalar bile) temelde hep saklı tutmuşlardır ödün vermezcesine filozofların büyük bir bölümü. Varlık-düşünme, anlık-gerçeklik ilişkilerini, anlığın gerçekliği kavrayabileceği inancıyla açıklamaya, kendilerini anlamlı kılmaya çalışan filozoflar dolayısıyla mantığı (yukarıda değindiği gibi) ve ardından da dilbilgisi çalışmalarını önplana almışlardır. Platon çok açık bir biçimde dile getirmese de hep böyle bir çalışmadan yana olmuştur. Aristoteles ise, hem mantık ve dilbilgisi ile ilgili çalışmalarını belirgin bir biçimde ortaya koymuş hem de ne **Kategoriler**'inde ne de **Metafizik**'inde (varlıkbilimsel yaklaşımında) düşünme-varlık-dil ilişkisinin örtüşmesinden ödün vermiştir. Onun ön kabulu, bu üç alanın da örtüştüğüne ilişkindir; özellikle varlık-düşünme ilişkisi için bu, bilinçlice savunulmuştur.

Dilin, varlık-düşünme ilişkisini yansıtışında uzlaşımsallığın hangi boyutlarda olduğu yüzyıllar boyu tartışılmıştır. Dil neyi gösterir? Neyi yansıtır? Başlangıçlarda dilin varlığı, varolanı, varolanın onun içinde ya da ondan ayrı özünü yansıttığı öne sürülürken, giderek nesnenin belirleyici gücünden dilin belirleyici gücüne doğru kaymaların, bütün ağırlığı dile veren yeni benimseyiş biçimlerinin doğduğu görülmüştür. Kimi felsefi sorunların çözümlenişinde dile ilişkin bilinç, tasarım biçimi, karşıt görüşlerin de belirleyicisi olmaya başlamıştır.

Doğa dünyası belki hep aynı biçimde varolmakta, varlığını sürdürmekte; ama bu yapılara ilişkin "kavrayışlar" değişmekte. Varolanın anlığa yansıyışı farklı

biçimler kazanmakta. (Hatta öyle "düşünsel devrimler" olur ki, bir bakıma tüm tasarımların taşıyıcısı durumunda olan evren tasarımı tamamiyle altüst olur. Bu tür tasarımların varlığının olanağı, en başta düşünen ve dili olan, kavram kuran insana ağırlık vermekle olur.)

Kavram üretmede varolan ile anlık arasındaki ilişkide ölçütün bunlardan hangisi olacağı konusundaki tartışmalar felsefede büyük bir zenginlikle belirir. "Bilmede ölçüt nesne mıdır, özne midir?" tartışması, özellikle anlık üzerine araştırmaların yoğunlaştığı dönemlerde (çünkü Antikçağ'da Stoacılar hariç, bu konuda pek fazla düşünülmemiştir; başka bir deyişle anlık asıl sorun değildir; onun güçlerinden pek bilinçli olarak kuşku duyulmamaktadır) Ortaçağ'da, özellikle Yeniçağ'da farklı tutumlar içinde belirir. Kavramların nasıl oluştuğu sorusu yine önplandadır; yine çok büyük bir önem taşımaktadır: İnsanı insan yapan bu etkinliğe ilişkin çözümlemeler felsefe yapmaktan başka bir şey değildir.

İnsan bütün anlıksal etkinliklerinde her şeyden önce kavramlar üretir; kavramlar ve onlara ilişkin anlamlar artık onun dünyasını oluşturur; o, böyle bir dünyada yaşar artık. Dolayısıyla kavramların anlamsal içeriği insanlar için büyük önem taşır. Özellikle kavramın anlamsal boyutunun doğrudan nesnel (tek, cisimsel bir varlık olarak, bireysel bir nesne olarak) bir karşılığı yoksa, kavramların, bunlara bağlı anlamların sorumluluğu iyice artar; anlamların içinde yer aldığı bağlamlar, dil dünyasında artık çok büyük bir önem taşır. Bir ölçüde, dil dışı olandan kaynaklanan (doğrudan ilişkili olma diye düşünülmemelidir bu) dil dünyası, donup dolaşır gelir, dil dışı olanı belirler; ama bu genel geçer, kesin bir belirleme değildir hiç kuşkusuz.

Nesneler dünyasına ilişkin söylemlerde (özellikle bilimsel söylemde ve yine özellikle temel kuramsal söylemler bir yana) insanlararası anlaşma bir bakıma daha kolaydır da, doğrudan nesnel, cisimsel gerçekliği olmayan alanlarda düşünme etkinliği daha karmaşık durumların içinden geçer; daha çetrefil bir durum belirebilir: Özgürlük, demokrasi, değer, laiklik, adalet, erdem, devlet vb. kavramlarda olduğu gibi. Bu kavramlarla iş görürken yeterince sorumlu olunmadığı takdirde, her şey daha da karmaşık bir görünüm kazanabilir. Toplum yaşamında, ahlak alanında artık öyle bir durum belirebilir ki insanlar arasında bir bildirişim gerçekleşemez ve sonuçta kimse kimseyi duymaz olur: Bunun en büyük nedeni de dilsel anlatımların anlıkta yer alan kavramsal/anlamsal boyutlarının sorumsuzca oluşturulmasıdır. Bir dilsel göstergenin anlıktaki anlamsal boyutunun kişiden kişiye, hiçbir bildirişime yer vermeyecek denli ya da nesnel alanı (olaylar dünyasını) hiç hesaba katmayacak denli değişik/farklı olması insanların yıkımlarının, mutsuzluklarının başlangıç noktası olur. Durumu bir "kavram kargaşası" olarak betimlemek de yetmez artık. Burada bir bakıma kargaşa da yoktur; ama sorun nerede ve açık seçik olarak hangi durumun ayrımına varmak gerekir? Hiçbir şekilde tek bir boyuta indirgenemeyecek kadar zengin olan insan dünyasında hem anlamsal/kavramsal zenginlikleri yaratmak ve yaşatmak, hem de bir yandan dünyayı yaşanılır kılmak sanırım, kavramlar/anlamlar yaratan ve böyle bir dünyada yaşayan insanın en büyük ikilemi: Yaşamın "bunalımlı" yönü burada gizli belki de.

prof. ionna kuçuradi ile uluslararası felsefe kurumları federasyonu konusunda söyleşi

arslan kaynardağ

Hacettepe Üniversitesi Felsefe Profesörü İonna Kuçuradi, geçen yıl İngiltere'nin Brighton kentinde toplanan kongrede Uluslararası Felsefe Kurumları Federasyonu'na genel sekreter seçildi. Federasyon'a ilk kez bir kadın felsefeci genel sekreter seçiliyordu. Olay bu bakımdan olduğu kadar, sayın profesörün Türkiyeyi temsil etmesi bakımından da bütün dünyada ilgiyle karşılanmıştı. Arkadaşımız Arslan Kaynardağ, Prof. İonna Kuçuradı ile Uluslararası Felsefe Kurumları Federasyonu konusunda bir söyleşi yaptı. Aşağıda bu söyleşiyi bulacaksınız.

Arslan Kaynardağ— Uluslararası Felsefe Kurumları Federasyonu'nun ne zaman kurulduğunu söyler misiniz?

İonna Kuçuradi— 1948'de kuruldu.

A.K.— Uluslararası felsefe kongreleri 1900'den bu yana yapılmıyor muydu? Hatta kimine Türkiye'den de felsefeciler katılmışlar, bildiri bile okumuşlar. Federasyon 1948'de kurulduğuna göre daha önceki kongreler nasıl toplanıyordu?

İ.K.— Bıldığim kadarıyla, daha önceki kongreler bir grup filozofun girişimiyle toplanmıştı. 1927'de New York'ta toplananın dışında hep Avrupa'da yapıldı bu kongreler, üç ya da dört yıl ara ile. İki Dünya Savaşı arasında doğal olarak yapılamadı. Avrupalı filozof ve felsefecilerin buluşup karşılaşmalarını kurumsallaştırmak ve diyaloglarına öteki ülkelerin filozof ve felsefecilerinin katılımını sağlamak için kuruldu bu Federasyon. Ama, kuruluş amacı yalnızca bu kongre-

leri düzenlemek değildir.

A.K.— Federasyonun merkezi nerededir, başkanı kimdir?

İ.K.— Merkez 1983'e kadar Paris'teydi. 1983'ten beri Fribourg'tadır. Başkan Prof. Dr. Evandro Agazzi'dir.

A.K.— Sen 1982'de Federasyon'un Yönetim Kurulu'na seçilmiştin. Böylece Kurul'da ilk kez bir kadın üye görev almış oluyordu. Bu olay Dünya felsefe çevrelerinde ilgiyle karşılanmıştı. Brighton'daki son kongrede de senin Federasyon'a Genel Sekreter olarak seçildiğini görüyoruz. Nedir genel sekreterin görevleri biraz anlatır mısın?

İ.K.— Genel Sekreter Federasyon'un yönetiminden Başkanla birlikte sorumludur ve Federasyon'u öteki kuruluşlarla ilişkilerinde temsil eder. Üye kuruluşlarla bütün yazışmaları o yapar ve onların dileklerini karşılamaya çalışır; komitelerin çalışmalarını koordine eder; Federasyon'un bültenini ve öteki yayınlarını hazırlar vb. Bütün bunlar tüzüğün belirlediği görevler ve kuşkusuz önemli. Ama makamları asıl önemli kılan, oralara getirilen kişilerdir; onların yaptıklarıdır; neyi, nasıl ve niçin yaptıklarıdır. Ben bu genel sekreterliği, felsefe alanında uluslararası düzeyde daha çok iş yapma ve felsefeyi dünyada biraz daha etkili kılma olanağı olarak görüyorum.

A.K.— Bu durumda işin epeyce çoğalacak demektir. Bürokratik işler, kültür işleri vb. Bir de Ankara'daki derslerin var... Herhalde yardımcı verecekler. Bir ya da iki sekreterin olacak, öyle değil mi?

İ.K.— Evet bu iş için bir sekreterim var.

A.K.— Federasyonun kongreler dışındaki etkinlikleri nelerdir? Beş yılda bir kongre toplamakla bütün işler bitiyor mu? Arada başka neler yapılıyor? Önümüzdeki yıllar için ne gibi tasarılar sözkonusu?

İ.K.— Kongreler dışında yapılan işler arasında şunlar yer alıyor: Üye kuruluşların uluslararası düzeydeki çalışmalarına yardımcı olmak; onların çalışmalarını ve yayınlarını tanıtmak, "bütün ülkelerdeki filozof ve felsefecilerin özgürlük ve karşılıklı saygı içinde düşünce alışverişinde bulunmalarında" yardımcı olmak; felsefe araştırmalarını kolaylaştıracak yayınları ve öteki belgeleri biriktirmek (Almanya'da bir arşivimiz var); uluslararası nitelikteki düzeyli felsefe çalışmalarını olanaklar oranında desteklemek vb.

Önümüzdeki yıllar için planlanan yeni etkinlikler ise şunlar: Dünyadaki Kültürel Gelişmenin On Yılı ile ilgili bir dizi çalışma, dünya sorunlarına ilişkin düşünce üretici bir dizi çalışma ve yayınlar.

A.K.— Federasyon'un yayınları nelerdir, bunlar nasıl sağlanır?

İ.K.— Federasyon'un gözetiminde **Philosophiers on Their Own Work** dizisi yayımlanıyor, bugüne kadar 13 cilt çıktı. **Bibliographie de Philosophie** yayımlanıyor, ona bağlı olarak benim sorumluluğumda bir Ulusal Felsefe Bibliyografyası

Merkezi'miz var. Raymond Klibanski'nin yönetiminde **Philosophie et Communauté Mondiale** dizisi yayımlanıyor. İsteyenler bunları ilgili yayınevlerinden edinebilir. Ayrıca ilk dizi Hacettepe Üniversitesi'nin kitaplığında; Bibliyografya da YÖK'ün Dökümantasyon Merkezi'nde bulunuyor.

A.K.— Federasyonunuz hangi kuruluşun üyesidir, nerelere bağlıdır?

İ.K.— Conseil International de Philosophie et des Sciences Humaines (Uluslararası Felsefe ve İnsan Bilimleri Kurulu)'in üyesidir, bu Konsey de UNESCO'ya bağlıdır.

A.K.— Yine kongrelere dönelim: Her kongre için bir felsefe konusu seçiliyor mu? Örneğin bu kez İngiltere'de Brighton'da toplanan 18. Kongre'de hangi temel konu seçilmişti?

İ.K.— Brighton Kongresi'nin ana konusunu Türkçe'ye şöyle çevirebilirim: İnsanların Felsefeyle Anlaması ve Felsefeyle Anlaşılması (The Philosophical Understanding of Human Beings). Kongrenin konusunu sunan yazıda da belirtildiği gibi, insan hem anlayan, hem de anlamanın konusu olan bir varlık olarak düşünülmüştü.

A.K.— İnsan kavramı çeşitli bakımlardan mı ele alınmıştı? Bildırılerde hep bu kavrama mı ağırlık verildi? Bu konu dışına çıkan bildiriler yok muydu?

İ.K.— Ana konu biraz önce dediğim gibiydi. Ayrıca, bu kongrelerde her zaman olduğu gibi, çeşitli felsefe dallarına ve günümüzün sorunlarına ilişkin seksiyonlar vardı. Sanırım herkes istediği bildıriyi sunacak bir seksiyon bulmuştur. Felsefenin bugünkü durumunu yansıtacak nitelikteydi bu seksiyonlar, sunulan bildiriler de öyleydi.

A.K.— Ne gibi seminer, sempozyum, panel, kollokyum ve başka toplantılar yapıldı kongrede?

İ.K.— Ana konuyla ilgili dört genel oturum vardı: 1. Felsefenin Konusu Olarak İnsan(lar), 2. İnsan, Doğa, Düşünce ve Topluluk, 3. Tarih, Toplum ve Kişi, 4. İnsanlığın Bugünü ve Geleceği. Seksiyonlar sanırım 55 kadardı. Bunlardan başka, konusu "Kültürel Üniversaller Var mıdır?" ve "Adalet ve Özgürlük" olan iki sempozyum ile, yayımlanmasının iki yüzüncü yıldönümü dolayısıyla **"Kant'ın Pratik Aklın Eleştirisi"** ve **"Elli Yıl Geçtikten Sonra Husserl"** konulu iki kollokyum yapıldı. Kongreye katılan bazı felsefecilerin sunduğu sekiz "Tez" de küçük gruplar halinde tartışıldı.

A.K.— Etik ve eğitim sorunları ele alındı mı?

İ.K.— Felsefe eğitimiyle ilgili bir tek seksiyon vardı, etikle doğrudan doğruya ilgili ise altı seksiyon. Ayrıca "İnsanlığın Bugünü ve Geleceği" konulu genel oturumda ve "Adalet ve Özgürlük" kollokyumunda etik sorunlar hep ön plandaydı.

A.K.— Tanınmış filozoflardan kimler katıldı kongreye?

İ.K.— Şu anda aklıma gelenler: Popper, Hagermas, Ricoeur, Agazzi, Miro Quesada Zea, Bunge (Güney Afrikalı). Ayer hastalandığı için bildirisini başkası okudu.

A.K.— İşittiğimize göre Kongre'de kimi uluslar bir gövde gösterisi yapmışlar. Örneğin ABD 260 kişi ile, İngiltere 90 kişi ile katılmış. Fransa ve Sovyet Rusya'dan 60'ar kişi varmış. Batı Almanların sayısı 30 kadar imiş. Sanırım biz de 6 kişi ile katıldık. Belki bir ya da iki felsefeci ile katılan ülkeler bile vardı. Sayının çok ya da az olması neyi gösteriyor? Amerika'nın 260 kişi ile katılması ne demek? Öte yandan Almanlar neden 30 kişi ile katılmayı yeterli bulmuşlar?

İ.K.— Bu kongreye ülkeler ya da kuruluşlar katılmıyorlar, **kişiler** katılıyor. Dolayısıyla her ülkeden kaç kişinin katıldığı sadece bir rastlantı. Böyle bir kongreye katılmak pahalı bir iştir. Zengin ülkelerden katılanların sayısı doğal olarak daha fazla oluyor. Bizden altı değil, sekiz kişi katılmıştı.

A.K.— Türkiye'den katılan kimlerdi? Bildiri okudular mı?

İ.K.— Prof. Dr. Bedia Akarsu ve Prof. Dr. Arda Denkel "çağrılı konuşmacı" olarak katıldılar. Prof. Dr. Necla Arat ve Prof. Dr. Pınar Canevi birer bildiri ile Dr. Zeynep Davran, Dr. Ali Vahit Turhan ve Suzan Alam bildirisiz katıldılar. Ben ise bir seksiyonun başkanlığını yaptım, başka bir seksiyonda bildiri okudum ve bir yuvarlak masa düzenledim.

A.K.— Prof. Dr. Arda Denkel kongre için, bir felsefe olimpiyadı idi diyor ve altın madalyaları Anglosaksonlar'ın topladığını söylüyor. Bunu da analitik felsefenin bütün dünyada öne geçmesine bağlıyor. Gerçekten, analitik felsefe önemini koruyor mu bugün? Ayrıca "olimpiyat" benzetmesini yerinde buluyor musunuz? Felsefe alanında yarışma nasıl olur?*

İ.K.— Kongrenin evsahipliğini yapan İngiltere olduğundan, bu ekole, yani analitik felsefeye bağlı felsefecilerin sayısı oldukça kabarıktı. Ricoeur'un konuşmasında da, analitik felsefenin etkisini görebiliyorduk. Ancak ben, kongrede, analitik felsefenin ağır bastığı izlenimini edinmedim.

Arda'nın "olimpiyat" benzetmesi doğrusu güzel bir benzetme, ama şöyle anlaşılırsa: İsteyen herkesin, yapabildiğini —"malını"—, herkese sunabildiği bir forumdu bu kongre. İngiliz televizyonu, basını çalışmalarımıza önemli bir yer verdi. İngiltere'deki kimi yabancı ajansların temsilcileri Brighton'a gelerek, ya da telefon ederek bizlerle görüştü. Sevinerek belirteyim ki, BBC'nin Türkçe bölümü de yeterli ilgiyi gösterdi.

Yarışma konusuna gelince şöyle söyleyeceğim: Bir yarışma kazanmak, üstün gelmek, birilerini geçmek **için** yapılır. Bir koşulu da yarışa katılanların eşit oldukları varsayımıdır. Bir filozof için "kazanmak", "üstün gelmek", ne demek olabilir?! Ama her felsefeci filozof olmadığına göre, buradaki "yarışma" sözcüğünden, bugün dünyada yapılan felsefe **tartışmalarına** —kimi zaman tartışılanları aydınlığa kavuşturan, kimi zaman da incir çekirdeğini doldurmayan tartışmalara— bir "katkı yapmak" anlaşılabilir. Böyle tartışmalara bir ülkeden ne kadar

çok felsefeci katılırsa, o ülke bunlar sayesinde uluslararası düzeyde o kadar önemli bir yer edinmiş oluyor.

A.K.— Kongre sonunda toplu bir değerlendirme yapıldı mı?

İ.K.— Senin düşündüğün biçimde bir değerlendirme yapılmadı. Genellikle de yapılmıyor. Bu kadar geniş bir kongrede toplu bir değerlendirme yapılmasına olanak yoktur sanıyorum.

A.K.— Kongre tutanakları, bildiriler yayımlanıyor mu? Brighton kongresinin tutanakları ve bildirileri ne zaman yayımlanacak, kim yayımlayacak?

İ.K.— Bunlar genellikle yayımlanıyor. Kongreye evsahipliği yapanlar yayımlıyor. Montreal kongresinin mikrofilmleri Türkiye Felsefe Kurumu'nda var. İsteyenler yararlanabilir. Brighton'da okunan bildiriler de yayımlanacak. Ancak zamanı konusunda bir şey söyleyemeyeceğim.

A.K.— Biliyorsunuz, bir de video var şimdi. Brighton'da video ve film kameraları çalıştı mı? Kongre ile ilgili bir filmi ne zaman ve nasıl seyredeceğiz? Bu olanağı Türkiye'de bulabilecek miyiz?

İ.K.— Yukarda söylediğim gibi İngiliz televizyonu kongreye önemli yer verdi, epeyce süre ayırdı. Türkiye'de de TRT biraz olsun yer ayırabilseydi iyi olurdu. Arda Denkel, İngiliz televizyonundan bir kayıt yaptığını söyledi. Türkiye Felsefe Kurumu bir toplantı düzenlemek istedi, bunu o zaman gösterecekti. Ama, kongreye katılanların biraraya gelebileceği uygun bir gün bulunamadı. Sonunda konu güncelliğini yitirmeye başladı...

A.K.— Senin için öyle olabilir ama, bizim için güncel olmakta devam ediyor. Bu soruları da onun için sordum sana. Şimdi son bir soru: Federasyonun bundan sonraki kongresi hangi ülkede ve ne zaman toplanacak ve bu kongredeki ana konu ne olacak?

İ.K.— Bundan sonraki Dünya Felsefe Kongresi Moskova'da olacak, 1993'te. Ana konu henüz kararlaştırılmadı.

* "Arda Denkel 18. Dünya Felşefe Kongresi'ni Anlattı", Cumhuriyet, 15.11.1988

sevgi üzerine

dr. hayrettin akyıldız*

Yaşamımızın büyük bir bölümünü diğer insanlara katılarak geçiririz (Rubin, 1973). Bu hepimiz için böyledir. Sosyal davranışımızın belirleyicisi etrafımızdaki insanların nicel ve nitel özellikleridir. Sosyal dünyaya açılmadan yaşamımızı sürdüremeyeceğimiz herkesçe bilinen bir gerçektir. Sosyal davranış, insanla adeta bitişmiş bir kavramdır. Tarih boyunca insanlar sosyal davranışın açıklamasını yapmaya çalışmışlardır. Bilimsel yaklaşım spekülasyonlara dayanan açıklamaların izlerini silmeye çalışarak, sosyal davranışı yine sosyal davranış olan diğer belirleyicilerle açıklar. İnsan davranışı öylesine karmaşıktır ki onu fiziksel bir hareketi açıklayabildiğimiz gibi açık ve net olarak ortaya koyamayız. Bilimsel yöntem, sosyal davranışı nicel yolla açıklamaya çalışır ve bunu bilimsel açıklamanın tek yolu olarak kabul eder. Şüphesiz olayları sayısallaştırmak onların anlaşılmasına katkıda bulunacaktır. Ancak bu konudaki zorlamalar olayın açıklanmasından çok onun sayısallaştırılmış olmasını sağlar. Niceli nitele üstün saymak pragmatik batı düşüncesinin genel ve önemli bir yanlışıdır diyebiliriz. Bu yanlış, düşüncemiz için önemli bir köstektir. Bu anlayışa göre sayısallaştıramadığımızı bilimdışı kabul etmek zorunda kalırız, ki bu yaklaşım sosyal bilimlerin konusu önemli ölçüde daraltır (Tolan, 1979). Aşk konusu da sayısallaştırmakta güçlük çektiğimiz önemli sosyal olaylardan birisidir. İlk defa yüzyılımızda kişiler arası sosyal bir olgu olarak ele alınıp incelenmiştir.

Doğa bilimcileri aşkı seks içgüdüsüyle birlikte düşünürler. Bunun sonucu olarak da aşkı evrensel bir duygu olarak kabul ederler. Başta Freud, neo psikanalistler bunu böyle düşünürler. Eğer aşk sadece seks duygusu ve onun tatmini

* Buca-İzmir Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Bölümü Öğretim Görevlisi.

olsaydı insanların aşk isteği asla son bulmazdı . Sürekli bu isteklerini doyurmak isterler, daha fazlasını istemezlerdi. Oysa
günümüzde konuyla ilgilenenler aşkı güçlü bir hizmet, koruma, anlama ve olgunluk olarak nitelemektedirler. Gerçi aşk yaşamın her döneminde farklı anlam yükleri kazanır ama başka bir kişiye yönelmiş bakım, sorumluluk ve koruma duygularını içeren olumlu bir tutumdur (Aronson, 1973).

Eğer Freud haklı olsaydı cinsel doyum içindeki insanlar aşkı aramazlardı. Ya da Freud cinselliğe aşırı önem vererek aşkı öldürüyor. Şüphesiz cinsel yön aşkın önemli bir bölümüdür, bunu yadsımak aşkı patolojik bir duygu olarak kabul etmek olur. Ancak aşkı basite indirgemek onu anlamamızı güçleştirecektir. Freud ve psikanalistler bu hataya düşmüştür diyebiliriz. Aşkta iki kişinin yüzyüze gelmesi sonucu kişilerin bir yığın duygusal, sosyal yaşantıları yanında seks eğilimleri de vardır. Bu içerikte milyonlarca yetişkin insan acı çekmişler, duygularını coşkunca yaşamışlar, bu yaşantıları içinde acı çekmişler ve bu yaşantılarını aşk sanmışlardır. Oysa yaklaşık olarak, insanların % 20'si aşkı yaşamları boyunca tanıyamamışlardır (Aronson, 1973).

Konunun uzmanları aşkı diğer bir kişinin varlığına rağmen onun kişiliğinde iki kişinin bir olması olarak görürler. Bu açıdan aşk, sosyal bir olgu olduğu kadar içsel bir yaşantıdır da. Bir bakıma aşk konusunun anlaşılması kişilerin entellektüel bilgi düzeylerinin yüksekliğine, sosyal duyarlılıklarına ve empati duygularının yeterli düzeyde gelişmiş olmasına bağlıdır.

Sözlü ya da yazılı iletişim, kişilerarası ilişki kurma olgusunun temelidir. Bu iletişim biçiminde açıklık, sözcüklerin insana güven veren anlamları vardır. Teknolojik ilerlemeler sözel iletişimin önemini bir kat daha artırmıştır (Linder, 1973). Oysa sözlü iletişimimizin anlamı önemli derecede sesimizin tonuna ya da yumuşaklığına dayanır. Bu doğrultuda sözel iletişim bir dereceye kadar sözel olmayan iletişim olarak düşünülebilir. İki kişi yüz yüze geldiklerinde vücut duruşları, seslerinin tonu, yumuşaklığı, birbirlerine duruşlarındaki yakınlıkları, yüz anlatımları, göz hareketleri vb. ile birbirlerine belirli anlamlar sunarlar. Sunulan her bildirimin gelişimsel ve kültürel anlamları vardır ve bunlar insanların çoğu tarafından bilinir.

Herhangi bir kişiye baktığımızda o kişinin görünümü bizde hoşnutluk ya da hoşnutsuzluk duygularını uyandırabilir. Bu karşılaşma olayında sadece duygusal yaşantılarımız sonucu o kişiye ilişkin estetik ve sosyal tutumlar geliştirmeyiz, ayrıca o kişiye ilişkin bir anlayış, bir fikir de ediniriz. Bu anlayışımızın temelinde duyu organlarımızdan edindiğimiz bilgiler, özellikle eşsiz bir psikolojik yapıya sahip olan gözlerimiz vardır (Rubin, 1973).

Aşk belki de sözel olmayan ilişkiye dayanan en yaygın sosyal ilişki biçimidir. Aşk nedir gibi bir soruyu yanıtlamaya çalışacak olursak daha bir yığın soruyla karşılaşırız. Özellikle 1960'lardan sonra konuya eğilen sosyal psikologlar çoğu insan için doğru olabilecek genel sosyal psikolojik doğrular ortaya koymuşlardır. Walster (1978), aşkı, şiddetli aşk ve arkadaşlık aşkı olarak ikiye ayırır. Hangisi gerçekten aşktır gibi soruların yanıtı insanlara bırakılmalıdır. Konuyla ilgilenenlerin büyük bir kısmı aşkı duygusal içerikli, sosyal bir olgu olarak ele alırken, bir kısmı da aşkı içgüdüsel olarak kabul ederler. Spencer'e göre aşkın temelinde cinsellik dürtüsü vardır ve yeni doğmuş bir çocuğun tüm aşkı kendisine yönelmiştir. Neo-Freudcu Reik ise cinsellik dürtüsünün doyum, aşkın ise mutluluk gerektirdiğini belirterek iki kavramın çıkışlarının farklı olduğunu söyler (Walster, 1978).

Reik'e göre, bilinçaltına bağlı olarak çocukluğumuzda biz nasıl sevilmişsek yetişkinlikteki aşkımız da bu sevilme biçimimize bağlı olacaktır. Bu anlamda çocukluktaki sosyal tepkiler yetişkinlikteki aşk yaşantısının ön kestiricileridir. Psikanalistlere göre kusurlu ana çocuk ilişkileri bireylerin daha sonraki yaşamlarında onlar için önemli engelleyicilerdir.

Aşkın göstergeleri var mıdır? Bu soruyu net bir biçimde yanıtlamak zor. Ancak bazı kestirilerde bulunabiliriz. Walster'e göre, aşıklar normal kişilere oranla %60 oranında daha çok birbirlerine bakarlar. Vücutlarının duruşuyla aşık oldukları kişiye doğru uzanırlar. Birbirlerine çok yakın olarak dururlar ve her fırsatta birbirlerine dokunurlar. Belki de en önemli gösterge olarak, zamanlarının büyük bölümünü sevdiklerini düşünerek ve onları görme istemiyle geçirirler.

Yine Walster'in bildirdiğine göre sosyolog John Lee Amerikalı, Kanadalı ve İngiltereli katılımcılara "seni seviyorum" tümcesinin onlara göre ne anlam ifade ettiğini sormuş ve aldığı yanıtlara göre aşkı şöyle sınıflamıştır.

1- Eros: Güzellik aşkı
2- Mania: Takıntılı aşk
3- Ludis: Oyun aşkı
4- Storge: Arkadaşlık aşkı
5- Agope: Diğerkâm aşk
6- Pragma: Gerçekçi aşk

Aşka ilişkin görüşlerimizin en önemli belirleyicileri şüphesiz içinde bulunduğumuz kültür, çevremiz ve ailemizdir. Bunlar, bizim aşkı nasıl yaşayacağımızı şu ya da bu ölçüde belirleyecektir. Aşkı sosyal bir olay olarak gördüğümüz sürece onun belirleyicileri olacağını göz önünden uzak tutmamalıyız.

Bernard Murstein (1971) bazen bireylerin içinde bulundukları çevresel yapı gereği yakın ilişki için zorlandıklarını ileri sürer. Murstein kapalı alanın, özelliği gereği, kişilerarası yakın ilişkiyi kolaylaştırdığını, hatta bazen bu kolaylaştırıcı özelliğin zorlayıcı niteliğe büründüğünü belirtir. Kapalı alanlarda, karşı cinsten olan bireyler işlevsel olarak birbirlerine bağlı olabilecekleri gibi böyle ortamlarda iş ilişkileri çoğunlukla dokunmayı gerektirecek kadar yakınlaşmıştır. Doktor-hemşire, patron-sekreter, küçük öğrenim ve etkileşim grupları kapalı olan özelliği gösterirler ve yakın ilişkiyi gerektiren sosyal etkileşime dayanırlar. Kapalı alan dışında kalan diğer insanlar kapalı alandaki insanlara oldukça uzaktırlar. Kapalı alan, karşı cins üyelerini yakın ilişkiye zorlayacaktır. Açık alanlarda ise bu olasılık daha düşüktür.

Her bireyin geliştirdiği bir değerler sistemi vardır. Eğer bizim değer sistemimiz diğerinin değer sistemine uyarsa ona yaklaşırız, uymazsa ondan uzak olmaya çalışırız. Kapalı bir alanda karşı cinsin daha çekici olacağı gerçeğine rağmen uyuşmayan değerler sistemi insanları birbirlerinden uzak durmaya zorlayacaktır.

Açık alanlarda diğerlerine ilişkin algılamalarımız kişisel yüklemlemelerimizden ileriye gitmez. Hatta sözkonusu kişinin fiziksel çekiciliğine ilişkin algımız dahi çoğunlukla olumlu ya da olumsuz yönlüdür ve abartılmıştır. Bu algısal çarpıtmanın temelinde bilgi eksikliğimizi örtme isteğimiz yer alır. Açık alanlarda karşımızdaki kişinin bizi etkileyen en önemli iki yönü, sözkonusu kişinin yüz görünümü ve ses tonudur. Eğer bu iki özellik bizim ihtiyaç sistemimizi karşılıyorsa biz o kişiyi olduğundan daha güzel göreceğiz ve ona yaklaşacağız demektir. Şüphesiz, değer sistemimizin merkezinde, kendimize yönelik genel algımız yer alır. Eğer kendimizi yüksek düzeyde çekici buluyorsak, karşı cinsten çekici

olanlara yaklaşırız. Kendimizi çekici bulmuyorsak daha az çekici olanlara yaklaşırız. Ancak bazı kişiler, çocukluk yaşantılarının bir uzantısı olarak çekici kişilere yaklaşmaktan korkarlar. Bu korkunun temelinde reddedilme ve böylece incinme korkusu yatmaktadır (Murstein, 1971).

Aşk denilince akla gelen ilk kavram evlilik olmaktadır. En azından batı düşünce sisteminin bir uzantısı olarak bizde bu böyle. Eğer aşkı başlı başına bir nitelik olarak ele alacak olursak onu tanımayı güçleştirmiş oluruz. Aşk sosyal yaşamın bir parçası, hem de kişilerarası yakınlığa yol açan olumlu bir parçasıdır. Bu açıdan aşk, duygular düşünceler yığını olduğu kadar, davranışın öz kestiricisi olarak kişinin belirli bir kişiye yönelik geliştirdiği tutumlar toplamıdır (Rubin, 1973).

William J. Goode'e (1973) göre de, aşkın işlevsel bir özelliği vardır. Bu özellik uygun eş seçimini ve duyguların doyumunu sağlayarak insanların mutlu bir yaşam sürdürmelerine neden olmasıdır. Tabii bunun her zaman böyle olmayacağı hatırlanmalıdır (Rubin, 1973).

Aşk olgusunu şairler, yazarlar, film yapımcıları kendilerine konu edinegelmişlerdir. Aşkın bilimsel incelemesini ise başta sosyal psikologlar olmak üzere danışma psikologları, sosyologlar, antropologlar ve diğer sosyal bilimcilere borçluyuz. Özellikle 1950'lerden sonra sosyal davranışın saldırganlık, önyargı, baş eğme gibi olumsuz yönlerine verilen önem, altmışlı yıllardan itibaren yavaş yavaş sosyal davranışın olumlu yönlerinin de incelenmesini sağlamıştır. Önceleri aşk olgusunun öznel bir yaşantı olduğu sanılırken, bugün aşk olgusuna ilişkin spekülatif yazılar yanında ciddi yayınlara da rastlamak mümkündür. Kişilerarası çekiciliğin anlaşılmasının, aşkın anlaşılmasında önemli bir adım olduğu açıktır. İnsanların ise bilgilenmeleri oranında aşka ilişkin yanlış önyargılardan arınabilecekleri genel beklentimizdir.

KAYNAKÇA:

Aronson, Elliot; "Some Antecident of Interpersonal Attraction", **Psychological Dimensions of Social Interaction**, Darwyn E. Linder (Eds.), Addison-Wesley company inc., 1973, s 31-43

Berscheid, E., and E. H. Walster; **Interpersonal Atraction**, Addison-Wesley company inc., 1969.

Dion, K., E. Berscheid, and E. Walster; "What is Beautiful is Good", **Journal of Personality and Social Psychology**, 1972, 24, s.285-290.

Goode, J. William; "The Theoretical Importence of Love", **Doing Unto Others**, Zick Rubin (Eds.), Prentice-Hall company inc., 1974.

Geçtan, Engin; "Sevgi Üzerine", **Psikoloji Dergisi**, 1980, 10, s.2-8.

Homans, C. George; "Attraction and Power", **Theories of Attraction and Love**, Bernard I. Murstein (Eds.), Springer Publishing company inc., 1971.

Linder, E. Darwyn; "The Need for Social Interaction", **Psychological Dimensions of Social Interaction**, Darwyn E. Linder (Eds.), Addison-Wesley company inc., 1973

Murstein, I. Bernard; "Critique of Dyadic Attraction", **Theories of Attraction and Love**, Bernard I. Murstein (Eds.), Springer Publishing company inc., 1971.

Rubin, Zick, **Liking and Loving, An Invitation to Social Psychology**, Holt Rinehart and Winston inc., 1973.

Tolan, Barlas; **Toplum Bilimlerine Giriş**, Savaş Yayınevi, 1979.

Walster, E., and G. W. Walster, **A New Look at Love**, Addison-Wesley company inc., 1978.

homo sapiens ne oldu sana?

serol teber

"İstediği her şeyi yapabilir, çünkü ancak yapabileceği şeyleri ister."
İbsen (E.Fromm'dan)

Yeni bir bin-yılın başında, Yuri Krassin'ce "uygarlık krizi"[1] diye de tanımlanan, çok dar bir boğazdan geçildiği, gerek insanın gerekse de tüm gezegenin bir varoluş sorunuyla karşı karşıya olduğu açık. İnsan, salt maddesel değil, entelektüel-kültürel ve psişik bir yıkımın da eşiğinde. Ya da en azından bugün bulunulan noktadan görülebilen bu.

Dünya ve hatta kozmos üzerine sayısız denilebilecek araştırmalar yapıldığı, kronik'ler yayımlandığı halde, günümüz insanının psiko-sosyal kimliği, kişiliği üzerine yapılan yayın ve araştırmalar yeterli olmaktan çok uzak.

Bu ilgisizliğin nedenini ya da nedenlerini anlamak kolay değil. "**Her şey insan için**" diye yola çıkan dünya görüşleri ya da politik yapılar bile ellerinden geldiğince, yaşayan somut insanı ve bu insanın psişik sorunlarını "unutmayı", yoksamayı yeğliyorlar.

Yaşayan somut insan sürekli yadsınıyor; görmemezlikten geliniyor. Ve bunun yerine, çok kez nerede ve ne zaman doğduğu-büyüdüğü, evrimleştiği bilinmeyen, ama günümüz dünyasında yaşamadığı çok iyi bilinen kimi masal ya da mitoloji kahramanları üretilip, bunlar üzerine varsayımlarda bulunuluyor; destanlar yazılıyor...

Oysa kimi zaman tek bir insanın psiko-sosyal yaşamının irdelenmesi, psikolojik kimliğinin çözümlenmesiyle bile (Breuer ve Freud'un "Anna O" çalışmalarında olduğu gibi) tüm bir çağın bazı niteliklerini anlayabilmek mümkün olmaktadır. Örnek bir bireyin kişilik sorunları, makro bir zaman diliminin (kimi kez tüm bir ekonomik-toplumsal formasyonun) psiko-sosyal çatısını gözler önüne

sergileyebilir. Ve bundan hareketle, yerel ya da evrensel düzeylerde, toplumsal bilinç, mikro ve makro psikoloji üzerine kimi çıkarsamalar yapmak kolaylaşabilir. Başka bir söylemeyle, bireyin mikro zamanlaması içindeki yaşamı (sorunları), bir dönemin makro zamanlaması üzerine bir şeyler (ya da çok şeyler) söylemektedir. Daha kestirme ve sıkça söylenen biçimiyle: Bireyin öznel nörozlarını tartışmak, çağın genel nörozlarını anlamaya büyük katkılarda bulunabilir...

* * *

Yaşadığımız Çağ'da ve genel olarak Batı dünyasında günümüz insanının sosyo-psikolojik kimliği, kişiliğini belirleyen temel alt ve üst yapı kurumları, birikimleri monopol kapitalizm ile bunun kapalı ya da açık dışa yansıyan biçimleriyle faşist-otoriter ideolojilerdir. Faşist ideolojilerin, ekonomik sorunlarının ötesinde (kuşkusuz bunlar ile bağlamlı olarak), insana yaklaşım yöntemlerini tartışmadan günümuz insanının davranışlarını, psikolojisini anlamak olanaksızdır. Daha bir somut söylemeyle, günümüz insanının psikolojisini-kişiliğini (tümüyle demek için) hemen hemen büyük bir bölümüyle otoriter-faşist ideolojiler (kültürler) belirlemektedir. Ve gene çoğunlukla bilindiği gibi boylesi koşullanmalardan (Brecht'in deyimlemesiyle), **"bu tur rahimlerden hiç de öyle sağlıklı insanlar,** üzerine destanlar yazılacak Homo sapiens'ler **üretememektedir"**...

Ancak, tüm bu olumsuzluklara karşın Marcuse gibi, (Bkz. 5 Nolu kaynak) bugün de insan yaşamının tüm boyutları ve gizil güçleriyle yaşanmaya değer olduğunu ya da daha doğrusu değer olabileceği yargısını taşıyor ve tüm pratik ve düşünsel etkinliklerin temelinde boylesi bir yargının bulunduğunu ve bunun, olumsuzlanması durumunda (biyolojik yaşam üzerine olanlar dahil), tüm tartışmaların geçersizliğinin gündeme gelebileceğini düşünüyoruz...

Boylesi bir kritik noktada, tarihsel serüvenine ve taşıdığı büyük ve olağanüstü misyona, gelişme potansiyeline saygı duyduğum Homo sapiens'i, yeni bir bin-yılın eşiğinde, bir kez daha ve biraz daha yakından tanımaya çabalamanın gerekli hatta zorunlu olduğu kanısını taşıyorum.

* * *

Bin-dokuz-yüzlerin başlarından beri[2] başta W. Reich, M. Horkheimer, T. Adorno, G. Lukacs, P. Bruckner, E. Fromm vb. olmak üzere pek çok düşünürün, ruhbilimcinin ortaya attıkları kimi önemli sorular sürekli yanıtsız bırakılmıştır... (Bkz. 14, 6, 13, 4, 9, 3 Nolu kaynaklar)

Bunu tarihsel somutu içinde daha açık bir biçimde ortaya koymaya çalışırsak:

Nasıl olmuş da, tarihsel devinimin hızlandığı, günlük yaşam pratiğinin özgür ağırlığının arttığı, işsizliğin, sömürünün, gerici baskı ve terörün alabildiğine şiddetlendiği (kimi solcuların devrimin eli-kulağında dedikleri) ağır kriz (depresyon) dönemlerinde, geniş halk yığınları, emekçiler ve de özellikle işçi sınıfının büyük bir bölümü, beklenenin aksine, sola değil de sağa, hatta faşizme kaymışlardır? (Bkz. 14 Nolu kaynak, s.37)

Nasıl olmuş da, kapitalizmin, burjuvazinin **"tarihsel alternatifi"**, **"mezar kazıcıları"**, kendilerine uygulanan her türlü şiddete karşı beklenen direnişlerini bir türlü gösterememişler ve ayaklanmamışlardır?

Nasıl olmuş da, ağır kapitalist sömürüye, hatta faşist şiddete, teröre karşın, milyonlarca ve milyonlarca emekçi-işçi kendi gerçek objektif-mantıksal sınıf (ve

hatta genel insanlık) çıkarlarına ters düşen böylesi irrasyonel davranışlarda bulunabilmişler, sağa kaymışlar, —açık ve görece özgür seçimlerde bile sürekli olarak sağ partileri desteklemişler, hatta gidıp Faşist-Nazi ya da benzeri partilere girmişler, üye olmuşlardır?

Evet nasıl olmuş da, yüzyıldan çok zamandır, kapitalist sömürünün etkisinde bilinçlenen ve de örgütlenen işçi sınıfı, kendi öz sınıf çıkarlarına aykırı, irreal, faşist-otoriter-militarist ideolojilerin ardına takılmış ve Goebbels'in çok sevdiği bir tanımlamayla, onların "**yürekten destekleyicileri**" olmuştur?

***

Dimıtrof, 1935'de, faşizmi, bilinen ve klasikleşen biçimiyle, finans kapitalın, en emperyalist, en şovenist, en gerici kesiminin açık terörist dıktatörlüğü, olarak tanımlamıştır. Bu tanımlama, kuşkusuz bugün de geçerliliğini korumaktadır. Ancak, gene de, bu ve benzeri tanımlamalar, mılyonlarca emekçinin ve işçi sınıfının büyük bir bölümünün, görece açık seçimlerde bile, büyük bir tutkuyla, bu tür çıplak terörist-militarist otoriter rejimleri destekleyişlerini ve bunların ardlarına takılıp gidişlerini açıklamaya yetmemektedir.

Dünyanın ve insanların sorunlarını çözümleme çabası ıçinde oldukları savları ile ortaya çıkıp, anlaşılması kolay olmayan bir mantıksızlık içinde, bunları hemen hemen tümüyle "ekonomize" eden ve insan psikolojisi ile ilgili soruları yeterı kadar "materyalist olmadıkları" gerekçesiyle, lüks, hatta karşı devrimci tavır sayanları, pratık yalanlamıştır.

Marx, her ne kadar, kimi neşeli zamanlarında (ardından gelecek resmi Marksistleri sankı görmüş ve bilmışçesine), şahane bir ironi ile, "**Ben bir Marksist değilim**" demişse de, gene de hiçbir zaman "**fabrikaların ideoloji salgıladıklarını**" söylememiştir... (Bkz. 11 Nolu kaynak) Ancak, gene hiçbir cıddi ruhbilımci de, (karaciğerin safra, böbreklerin idrar salgıladıkları gibi) **insanın psişik aygıtının**, beynin basit bir salgısı olduğunu söylememiştir...

Kuşkusuz, bu arada, kimi ünlü vülger materyalist bilimadamları (Bkz. 8 Nolu kaynak) çıkıp, örneğin, binlerce ceset üzerinde çalıştıkları halde "ruh" görmediklerini açıklamışlardır. Gerçekten de, bınlerce anatomi uzmanı ya da hekim, milyonlarca ceset üzerinde çalıştıkları halde bugüne değin "ruh"la karşılaşmamışlardır. Ancak, olaya böylesi ters ve yanlış yöntemle bakıldığında, bu uzmanların içinde, örneğın, sevgiye, acıya, korkuya, aşka, vb. de rastgelen olmamıştır. Oysa, cesetleri üzerinde çalışılan bu insanlar, yaşamlarında olasılıkla, korkmuşlar, acı çekmişler, sevmişler, aşık olmuşlardır.

Böylesi çarpık tanımlamalar ve metodolojik yanılsamalar insanların ve dünyanın sorunlarını anlamaya yetmemiştir.

Ancak, dünyayı ve insanlık tarihini açıklamak savı ve sanısında olduklarını söyleyenlerin de, son kerte yaşamsal önem taşıyan bu tür soruların yanıtlarını verebilmeleri ve metodolojik özünü gösterebilmeleri gerekir...

W. Reich, gene bir kara-mizah örneği olarak "**Marx, sosyolog olduğu ve psikolog olmadığı için insan psikolojisi** (özellikle "Marksistler" arasında s.t.) **incelenmeden kalmıştır**" demiştir. Ancak, gene bazı vülger materyalıstlerin sandıklarının tersine, ınsan psikolojisinin incelenmeden kalmış olması, insan psikolojısının olmadığı anlamına gelmemiş, varlığını ortadan kaldırmamıştır... (Bkz. 14 Nolu kaynak, s.59)

Kuşkusuz, insanlık tarihini psıkoloji ile açıklamak olanaksızdır. Ve böylesi bir

"psychologizm" yapmaya kimsenin niyeti yoktur. Fakat, tarih, salt vülger materyalizm ile açıklanmayacak kadar da zengin, renkli ve karmaşıktır. Ve tarihi, her şeye rağmen, insanlar yaptıkları için, psikoloji, psiko-patoloji ve psikiyatri, insanlık tarihinin açıklanmasına sanıldığından da fazla katkıda bulunmakta ya da en azından boylesi bir potansiyeli taşımaktadır.

Örneğin, kişiliğin, hangi koşullar altında ve nasıl bir yöntem ile "tarihsel alternatif" olmaktan çıkarılıp, irrasyonel düzenlerin savunucusu konumuna getirildiğinin öyküsünü, (ya da gizini) anlamada (ekonomi politiğin gücünün bittiği yerden sonra) psikolojinin çok ciddi katkıları olmaktadır.

Ayrıca, olayın açıklanmaya gereksinim gösteren diğer başka bir önemli yanı daha vardır: Marksist yöntemin ekonomi-politiği geçirliliğini koruyorsa (ki bugün de bunun doğru olduğunu düşünmek için yeterli nedenler vardır), o zaman "tarihsel alternatifin" durumunu (kapitalist ekonomik formasyon hâlâ yaşadığına ve bunun neden "hâlâ" yaşadığını ekonomi politika yeterli doyuruculukta açıklayamadığına göre), burada kısmen de olsa, "sübjektif faktör"ün konumunu irdelemek kaçınılmaz bir zorunluluktur.

Fakat Marksizmi bilenlerin sayısının ne denli az olduğu artık iyice anlaşıldığına göre, hem Marksizmi ve hem de psikolojiyi birlikte bilebilecek olanların sayısı üzerine bir varsayımda bulunmak korkutucu olmaktadır... (Bkz. 7 Nolu kaynak)

***

Burada hep bilinen bir gerçek bir kez daha anımsanabilir: Dünyanın her bir yerinde ve her bir çağda, yönetici sınıflar, daha işin başından beri, **uyruklarını**, olması gerektiği dışında (kendi istedikleri doğrultularda) düşünmeye koşullamanın yollarını aramışlar ve de bulmuşlardır. Bu durumda "**normalleştirilmiş**" insan psikolojisi, kesinlikle o insanın (ya da sınıfın) ekonomik konumunu (bazını) yansıtması gerekmemiştir. Hatta çok kez tersi durumlar ortaya çıkabilmiş; ve çıkmıştır da...

Yeteri özenle düşünülüp ve irdelendiğinde, bu olgu, "devrimci proletaryanın" tarihsel misyonu olan "devrim yapma" görevini neden bugüne değin sürekli savsakladığını da açıklamada bazı ipuçları verebilir niteliktedir. Ve belki de "bir türlü devrim yapamamanın" en önemli nedenlerinden biri tam da bu noktada düğümlenmektedir.

Tarihsel devinimin yavaşladığı, günlük yaşamın, toplumsal yasaların "kitabına uygun" işlediğinin sanıldığı dönemlerde, gene kitabına uygun çıkarsamalar, analizler yapıp "endişeye mahal olmadığını" söylemek çok kez yeterli olabilmiştir. Fakat, tarihsel kriz dönemlerinde, konvensiyonel bilgiler olayları açıklamaya yetmemiş, ağır bir teorik ve pratik yetmezliğe girilmiştir. Ancak, gene de, insanın psişik yapısının basit bir beyin salgısı olmadığı bir türlü anlaşılmamış ya da anlamak istenmemiştir.

Klasik tanımlamalarda, somut yaşayan insanın da üretim güçleri içinde çok özgün bir yer tuttuğu hep bilinir. Fakat nedense, en özgün bölümünü oluşturduğu ve toplumsal bir varlık olduğu için, insanın bizzat kendisinin de bir üretim gücü olduğu pratik yaşamda sıklıkla ve inatla unutulur. Ayrıca, objektif tarihsel süreç değiştikçe, üretim güçleri ve teknik donanım, çevre, toplum, siyaset, vb. ile birlikte sübjektif faktör olarak insan ve insan psikolojisinin de değişebileceği anımsanmaz bir türlü.. Oysa ki, insan psikolojisinin bu değişimi kimi zamanlar öylesi düzeylere ulaşmaktadır ki, örneğin işçi sınıfı, kendi mantıksal-rasyonel

sınıf çıkarlarına karşı irrasyonel koşullandırmaların, dürtüleşen istemlerin doğrultusunda (hem de çok kez "tüm içtenliği ile") gidip sağ ve hatta faşist-otoriter partilere üye olmakta, onları desteklemektedir...

Modern topluluklarda fabrikalar, bürolar, işyerleri ve hatta günlük yaşamın en gölgelik yerleri bile, olağanüstü rasyonel koşullarda çalışırlar. Böyle olması kapitalizmin, özellikle de monopol kapitalizmin temel mantığından kaynaklanır. Tersi durumunda düzen gerçekten de yıkılır.

Fakat, bu olağanüstü rasyonel çalışma koşulları, çalışanlar için her gün artan oranlarda irrasyonel bir psişik yapıyı da birlikte üretir. Çalışma süreci içinde, sübjektif faktor yabancılaşıp oyun dışına düştükçe, psişik aygıt da giderek irrasyonel çalışmaya başlar. Düzenin rasyonelleşmesi salt objektif dünyayı değil, sübjektif faktörü, insanın psişik dünyasını da kapsar... Başka bir demeyle, çalışan insanın rasyonel objektif sorunları ile onun, artık her gün yeniden (ve yeniden) irrasyonel çalışmaya başlayan psişik aygıtı karşı karşıya geldiğinde, vülger materyalistlerin savunageldikleri gibi, nesnel ekonomik faktörler değil, çok kez (ya da hemen hemen her zaman) çarpıtılmış, irrasyonel çalışmaya koşullanmış psişik faktörlerin etkileri ağır basar. Ve çalışan insan, (örneğin, işçi) artık sınıfının değil, kendisine benimsetilen, kabul ettirilen rasyonel dünyanın irrasyonel sonuçlarının ve gene bunlara uygun biçimlerde üretilmiş-biçimlendirilmiş psişik aygıtın (kişiliğin) denetimine girer...

Biraz daha somutlarsak: Monopol kapitalizm, salt pazara uygun mal değil, aynı zamanda, kendisinin irrasyonel konumunu "hoşgörüyle" karşılayacak psişik aygıtlar ile donanmış insanlar da üretir. Monopol kapitalizm, salt insan dışındaki üretim güçleri üzerinde değil, bizzat insanın psişik aygıtı üzerine de hegemonya kurar. Ve belki de en zor kırılan (ya da hiçbir zaman kırılamayacak olan) böylesi bir hegemonyadır.

* * *

Gerçekte monopol kapitalizm ile psikolojinin ve insanın "**normalleştirilmesinin**" tarihi birlikte süregelmiştir. Genel bir tarihlendirme ile **1871 Paris Komünü** bu konuda da belirli bir dönüm noktasını oluşturur.

Paris Komünü'nde monopolleşme sürecindeki kapitalizm ile çalışan, düşünen insan kesin bir ölüm-kalım savaşı vermişlerdir. Sonuçta merkezi bürokrasi, devlet ve tüm toplumsal kurumlar üzerindeki monopol kapitalizmin egemenliği kesinleşmiştir.

Çılgın bir kapital birikimi ve monopolleşme başlamıştır. Köylüler, küçük zanaatkârlar, işçiler büyük kentlere toplanmış, ücretler ancak insanların açlıktan ölmemelerine yetecek düzeyde tutulmuş, işsizlik ölümle eş anlama gelmiştir.

Fabrikalarda, işliklerde, işçi-usta-işveren arasında ağır ataerkil otorite (ve şiddet) ilişkisi uygulanmış; koşulsuz bir disiplin, itaat, saygı, ölesiye bir çalışma ve azami bir randıman artışı yaşamın on koşulu olarak benimsetilmiştir...

Böylesi bir yaşam alanına sıkışan insanın, ya ileriye doğru fırlayıp yeniden barikatlara çıkıp dövüşmek ya da geriye doğru kaçıp (ve çok kez bilinç dışı) histeri, nörotik depresyon, psişik kökenli körlükler, felçler, organ bozuklukları, vb. gibi hastalıklara sığınmak gibi iki temel seçeneği kalmıştır.

Paris Komünü çalışan-düşünen insanın yenilgisiyle sonuçlanmış; yeni bir barikat savaşının nesnel olanaklarını ortadan kaldırmıştır. Bu durumda, ağır sıkıntılar içindeki insan için, geriye kaçıp psişik kökenli bir hastalığa sığınmak son ve

tek seçenek olarak kalmıştır...

Bu tarihsel geçiş döneminde, İngiltere ve Fransa gibi büyük sanayi devrimini yapmış ülkelerde bir tür ruh hastalıkları salgını (epidemisi) yaşanmıştır. Örneğin Paris hastanelerinin ve bunların en ünlülerinden biri olan Salpétriére kliniği boylesi bir yaşam ve varoluş mücadelesi içindeki hastalar ile dolup taşmaya başlamıştır Bu hastaların büyük çoğunluğunu, gerçekten de, köylüler, zanaatkârlar, işsiz endustri işçileri, Paris Komunu sonrası yoksul düşmüş birinci kuşak insanlar oluşturmuştur...

Evet, 73 günlük Komün'ün duşmesinden 10 yıl sonra, Parıs, psişik şikâyetler içindeki insanlar ile dolmuştur...

Bu koşullarda, ünlü ruhbilimci, psikıyatr Charcot, Salpétriére kliniğinde genel olarak nörozlar, ozel olarak "hısteri" üzerine derslerine, gösterilerine başlamış, kısa bir sürede evrensel saygınlığa ulaşmıştır...

Gene aynı donemlerde, fakat çok daha değişik bir ortamda, başarılı ışadamı kimlikli kişilerın egemen oldukları, ancak ağır toplumsal ekonomik ve kültürel-moral bır kriz ıçinde bulunan Vıyana'da yaşayan Freud, 1885 tarıhında Parıs'e gelıp, Charcot'un yanında çalışmaya başladıktan bır kaç yıl sonra, kendı özgün savlarını ve psıkoanaliz kuramını oluşturmaya başlamıştır ..

Charcot ile Freud'un Salpétriére kliniğinde buluşup, Paris proletaryası ile Viyana burjuvasının (mütegallıbesının) psışık bozuklukları üzerine görgü-bılgi değış tokuşu yapmaya başladıkları tarıhlerde, nörozların ve psıkozların psışık kökenli davranış (yaşantı) bozuklukları olabileceği bilinmiyor, bunlar, nedenlerı (henuz) açıklanamayan (ya da bilinmeyen) organık hastalıklar olarak tanımlanıyorlardı. Bu konularda çalışan araştırmacıların dıkkatlerı daha çok merkez sinir sıstemının dejeneratıf doku bozuklukları uzerıne toplanmıştı. Ve böylesi bir varsayımdan kalkan gözlemciler doğuştan getirilen organik bır dejenerasyonun, sonradan (özellikle lumpen proletarya arasında hızla artan alkolızm ve fuhuşu bırleştirip) moral psışik bır soysuzlaşma (dejenerasyon) ile surdüğünü varsayıyorlardı. Ayrıca, bu tür çıkarsamalardan sonra ulaşılan yanılsamalı sonuçlara, sosyal-Darvınıst (Eugenik) temızlik önlemlerı duşünüyorlardı...

Daha bu dönemde, ana-baba arası (ataerkil) aile ilışkılerının, çocuklukta geçırilen psışik travmaların ya da genel olarak surdurülen ağır yaşantı bozukluklarının, toplumsal çevre ve kurumlar ıle olan sürtüşmelerin, ınsanların psişik kokenli sağlık bozukluklarından sorumlu olabileceği düşünülmuyordu bile...

Fakat, Freud, bu "ılgınç" hastalıklara, çağının dığer düşunür ve hekimlerinden başka bır gozle bakmaya, ayrı bir metodoloji (psıkanaliz) ile yaklaşmaya başlamıştır.

Freud, daha geçen yüzyılın son yıllarından başlayıp, artık (hiç olmazsa kimi bolumleri) klasikleşen yayınlarında, savlarında, kimi nörotik bozuklukların, örneğin hısterık felçlerın, gorme bozukluklarının, kusmaların, zayıflıkların ya da şışmanlıkların, depresyonların, vb. gibi sağlık bozukluklarının insanların, genel toplumsal kurallara, törelere (ve hatta yasalar.) ters duşen istem, yaşantı ve anılarının bilinç altına bastırılmaları ve de her turlu bastırma çabasına karşın bunların kımı kez olmayacak munasebetsiz zamanlarda, çok değişık (deforme) bıçımlerde de olsa bılınçlı anımsanmaları (ya da anımsanma tehdıtleri) sonucu ortaya çıktıklarını göstermeye başlamıştır...

Çok genel bır anımsatmayla Freud'a göre, insanın insanca istemleri ve bunlardan kaynaklanan anılar, gunluk yasamın "rasyonelliğine" ters düştukleri ıçın kimi (ya da çok) kez, "irrasyonel" olarak tanımlanırlar. Bunlar, mevcut düzenin

"kurallarına" uymayan yaşantı ve anı konumuna gelirler... Ancak, hastalar, bilinçli olarak bunların ayırdına varamazlar (ya da varmak istemezler) ve —son bir seçenek olarak— bunları, hastalık belirtileri biçiminde ve son kerte tanınmaz biçimlerde değiştirip, (deforme ederek) psişik, psiko-somatik şikâyetlerle dışarıya yansıtırlar...

Freud, psişik hastalıkların da bir geçmişlerinin, bir tarihlerinin bulunduğunu göstermiş; bu tarih içinde, insanlara uygulanan psişik ve hatta biyolojik-fizik şiddetin, psişik bozuklukların nedenlerini oluşturduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Ayrıca, bu çok yönlü şiddet yöntemleriyle bastırılan arzuların salt cinsel istemler ile sınırlı kalmadığı, kuşkusuz bunlarla birlikte, genel olarak haz duyumunu, yaşama sevincini tahribe yönelik oldukları da tartışılmaya başlanmıştır.[3]

Freud, ayrıca, çocuk cinsiyetini kanıtlayıp, libido'nun haz ilkesinin (eros'un) kesintisizliğini ve evrenselliğini sergilemiştir...

* * *

Gerçekleri çok zorlamadan, Freud'un kuramından yapılabilecek kimi çıkarsamalar ile günümüz insanının psişik aygıtının (Freud'un özgün deyişiyle) "psişik aparatı"nın yaralı olduğu söylenebilir. Buna göre, insanın psişik yapısı deforme edilmiştir. Bu yaralı psişik yapının, deformasyonun nedenleri, geçmişin, özellikle çocukluk dönemlerinin yaşantı bozuklukları ile koşulludur. Başka bir deyişle, saptanabilen güncel psişik bozuklukların gerçek nedenleri, geçmiş yaşantı bozukluklarında gizlidir... Ve daha da önemlisi, kişinin (hastanın) bizzat kendisi de bütün bunlardan çok kez habersizdir; bilgisizdir...

Tüm bu verilerin uzantısında, insanların psişik aygıtlarının sorunsuz çalışmadıkları, insanların yaşadıkları çevre ile çok ciddi ve hatta zaman zaman uzlaşmaz düzeylere varan sürtüşmelerinin, çatışmalarının bulunduğu sergilenmiştir...

Ayrıca Freud, insanların psişik aygıtlarının düzene uygun biçimlerde "normalleştirilmesinin", deforme edilişinin, kişiliğe nelere malolduğunu göstermiş; toplumsallaşma sürecinin daha ana-rahminden başladığını, ataerkil "kutsal aile" içinde ciddi sorunlar bulunduğunu anlatmıştır...

Yüz yıldan-beri derlenen ruhbilim verilerinin uzantısında, düşüncelerine, davranışlarına bir tür legalite kazandırabilmek için, verili toplumsal düzenlere uyma çabalarının (zorunluluğunun) insan kişiliğine ne denli pahalıya malolduğu artık hep bilinmektedir. Freud, bu gerçeği, uygarlık tarihi, insan kişiliğinin tahribi pahasına gelişmiştir, diye tanımlamıştır...

İnsan bugünkü görece özgür konumuna, eleştirel düşünce düzeyine gelene değin, Kozmos, Dünya ve de hepsinden önemlisi bizzat kendisi için ürettiği kimi önemli fantazilerden, sanrılardan kurtulmak, bunları aşmak zorunda kalmıştır... Freud'un da belirttiği gibi, ilk kez Kopernik insan dünyasının Kozmos'un, Evren'in merkezi olmadığını kanıtlayıp, ben-merkezci Kozmos yanılsamalı düşüncesinden kurtulmasını sağlamıştır... Ardından Darwin, kendisini Dünyanın efendisi gören insanın, canlılar-hayvanlar dünyasında —onlardan hiç de başka ve daha iyi olmayan— hayvanlardan biri olduğunu söylemiştir.. İnsan daha Darwinizm'in şokunun etkisinden kurtulmadan bu kez de Psikanaliz ve diğer psikoloji okulları, insanın bizzat kendisini çözümlemeye (kişiliği deşifre etmeye) başlamışlar ve bilinç-dışının, güdülerin, istemlerin etkisi altındaki "Ben'in" (kişiliğin), sanıldığının tersine hiç de "kendi evinin efendisi olmadığını" göstermişlerdir...(Bkz. 12 Nolu kaynak)

Bu büyük entelektüel, psişik gelişmelerin (bir anlamda kültür şokunun) etkisinde evrimleşen insan, bir yandan bitmez tukenmez krizler içinde bocalarken, obür yanıyla birkaç on yıl öncesinden bile düşlenmeyecek oranlarda özgürleşmiş, yetkinleşmiştir...

* * *

İnsanın içinde yaşadığı irrasyonel toplumlarda (biyolojik düzeylerde de olsa) varlığını sürdurebilmesi için sınırsız olanağı yoktur. Genel olarak iki temel seçenek sözkonusu olabilir. Buna göre, insan, ya verili toplumsal normlara uyana değin, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, kendi özgün istemlerini, dürtülerini, özgünlüğünü ve ozgürlüğünü (özcesi kişiliğini) değiştirir ve (tüm bu muazzam negasyonların sonucu) yaşadığı çevreye (çok kez ağır psişik bozukluklar pahasına) uyum sağlar ya da kendi özgünlüğünü ve özgürluğünü sürdurmeyi dener ve bunun sonucu olası tüm psikolojik, biyolojik baskıları ve kaba şiddeti göze alır ve hatta gerekirse biyolojik-fizik varlığını rizikoya atar...

Böylece, Homo sapiens, yaşamının (öz ve soygeçmişinin) ilk an'larından, ilk toplumsallaşma deneylerinden başlayıp, (irrasyonel) çevresini, (rasyonel bir gözle) gerçek-realite ilkeleri doğrultusunda gormeye, algılamaya koşullanır. Verili normlar çerçevesinde yaşama, mutlu olma ve hatta uyarına geldiğinde haz duyma yollarını bile öğrenir. Ve ancak, o zaman psişik aygıtın çok ciddi yaralanması pahasına, hiç olmazsa biyolojik varlığını koruyabilmeyi (yaralı-hasta bile olsa) yaşayabilmeyi öğrenir.

Bu koşullara uyum sağlayan insan, artık maddesel ve entelektüel olanakları ölçüsünde sürtüşme çıkması olası konularda torelere, geleneklere (süper-ego) ve de ceza yasalarına boyun eğerek yaşamını sürdurmeyi dener...

Ancak, gene bu süreç içinde, "çevre"nın, "dış dünya"nın sürekli olarak urettiği "dış korku" gene sürekli olarak "iç korkuya" dönüşür. Çevrenin, dış dünyanın baskısı, şiddeti, psişik yapıda her an patlamaya hazır bir ıç şiddete, saldırganlığa dönüşür.

Ve gerçekten de, **"ruh hastalıkları"** denen olaylar, hemen hemen her zaman, çevrenın, dış-korkunun, şiddetın, bireyin psişik yapısında kristalleşmesi, yoğunlaşması ve kişiliğin artık bu ağır gerilimı taşıyamaz konuma gelmesiyle başlarlar...

Bugün bizim içinde yaşadığımız dünya-toplum (çevre), bireyi, bu şiddet ve korku kaynağı koşulları daha ana-rahminden itibaren özumletmeye, toplumsallaştırmaya zorlar; eğitir. Ve bunun sonucu insanlar, içinde biçimlendikleri toplumlara özgü, Oıdıpal, Otoriter, Sado-mazoşik, potansıyel faşıst vb. kımlıklı kişilikler olarak üretilirler...

Bu bağlam ıçinde Freud'un düşün dünyasına yaptığı en büyük katkılardan biri, onun, "sağlıklı" ya da "normal" ile "hasta" insan ayrımının yapılamayacağını, çünkü, sağlığın nerede başlayıp hastalığın nerede bittiğinin her zaman kolaylıkla bilinemeyeceğini ve "normal" ile "anormal-hasta" psişik yapısının (aparatın) çevre koşulları uzantısında sürekli değişım ve salınım içinde olduğunu göstermiş olmasıdır.

* * *

Psıkanalız, özünde materyalist tarih metodolojisini içermez. Hatta onu dışlar.

Ancak, gene de Freud'un, psişik yapıyı (özellikle hastalıkların potogenezini) tartışırken, bunun, çocukluk yaşlarından itibaren, çevrenin psişik ve kaba fizik-biyolojik şiddetinin eşliğinde ve türlü aşamalardan geçerek "normalleştirildiğini", uygarlaştırıldığını göstermesi, devrimsel nitelikli ve olağanüstü önemli bir olaydır.

Ancak Freud ve ardından gelen W. Reich, From, Adorno, Horkheimer, vb.'lerinin ısrarlı çabalarına karşın, (özellikle Lukacs'ın belirttiği gibi) sistematik bir psikoloji oluşturulmasına adeta direnilmiştir... Gerçekte, verili psikolojik birikimi Marksist bir metodolojiyle açıklamak kimi kez çok da zor olmamaktadır. Örneğin vülger materyalist yöneticilerin idealist ve fizik-biyolojik bir kavram-yaklaşım olarak tanımladıkları "bilinçdışını" Rosa Luxemburg, tarihsel materyalist bir yaklaşımla, **"tarih sürecinin mantığı"** olarak açıklamıştır. (Bkz. 2 Nolu kaynak) Buna gore, bilinç dışı, bilinçten ya da tarih sürecinin mantığı, bu sürece sonradan katılan insanın kendi mantığından önce gelir. Bu tanımlamanın uzantısında, insanın öznel süreci (özgeçmişi), tarih sürecinin mantığı tarafından belirlenmektedir...

Böylesi bir yaklaşım da diyalektik tarih anlayışının özüne hiç de ters düşmemekte, tersine onu desteklemekte, doğrulamaktadır. Ayrıca, oldukça geç kalınmış olmasına karşın, insanın özgeçmişinin bu trajik serüveni ile monopol kapitalizm (otorıter, faşist devlet) ya da psişik-sosyal aparatların karşılıklı etkileşimlerini, bağlamlılığını tartışmada son kerte öğretici veriler sergiler.

Bütün eksikliklerine ve hatta kimi yanlışlıklarına karşın, genel olarak psikoloji (özel olarak psikanaliz) insanlık tarihinin salt fabrikalarda, grev çadırlarında ya da barikatlarda değil, ana-rahmından başlayan uzun bir toplumsallaşma süreci içinde ve ataerkil aileden devlete kadar uzanan çeşitli toplumsal kurumlar tarafından insana dikte ettirildiğini gösterir...

Vülger materyalizm devrim, iç-savaş, grev yapan işçi sınıfının psikolojiye, hele hele psikanalize hiçbir gereksinimi olmadığını sıkça söylemiştir... Ama aynı mantık, aynı işçi sınıfının ırrasyonel otoriter yonetimler altında neden grev yapmadığını, niçin başkaldırmadığını ve neden bu rejimleri "yürekten" desteklediğini doyurucu bir biçimde açıklayamamıştır...

***

Homo sapiens'in modern yontemlerle disipline edilmeye, "olgunlaştırılmaya", "normalleştirilmeye" başlanmasının öyküsü, modern devletin ortaya çıkmasının öyküsü ile birlikte başlar. Bu olgu da, burjuvazinin erki ve egemenliğini tümüyle ele geçirmesi, yani Büyük Fransız Devrimi ile yaşıttır...

Fransız Devrimi'nden sonra (200 yıldan beri), bir yandan Aydınlanma Çağı doruk noktasına ulaşırken, öte yandan da gereğinden fazla aydınlananların disiplin altına alınmaları ve aşırı unsurların (her ihtimale karşı) ve yığınsal olarak likide edilmeleri başlamıştır.

Ancak her zaman fizik-biyolojik şiddet ya da giyotin uygulanmamıştır. Psişik likidasyon daha geniş tutulmuş, bu yolda pekçok toplumsal kurum oluşturulmuş ve bunların aracılığı ile amaca uygun biçimlerde toplumsallaştırılmış kişilikler üretilmeye-eğitilmeye başlamıştır.

Comte, bilgece bir tanımlamayla, toplumsallaşma sürecini, yetişkinlerin, çocukların psişik yapılarının gelişmesi üzerine hegemonya kurmaları olarak tanımlamış; Durkheim ise toplumsallaşmayı, çocukların tüm psişik, moral güçlerinin

toplumun bu yeni üyelerini kabul edebileceği gibi düzenleme anlamına gelebileceğini söylemiştir... (Brückner'den)

Pratikte, çocuklar-gençler, biyolojik düzeylerde bile olsa, yaşama olanağına kavuşabilmek için, ana-babalarının ve fabrika yoneticilerinin normlarına, talimatlarına göre hareket etmek ve hatta düşünmek zorunda kalmışlardır.

Buna karşı çıkanlar ailelerinden, toplumdan dışlanmışlar. Evden ve fabrikalardan çıkarılmışlardır. Başkaldırmada ısrar edenler polis-hapishane vb. gibi şiddet yollarıyla disipline edilmeye çalışılmıştır. Bu yöntemin de başarılı ve de yararlı olmadığı durumlarda bu kez de devreye giyotin girmiştir...

***

Fransız Devrimi boyunca ve onu izleyen uzunca bir zaman dilimi içinde, modern devlet (bürokrasi), hegemonyasını benimsetme sürecinde, çeşitli toplumsal kurumların yanında giyotin gibi yardımcı araçları-yöntemleri kullanmada oldukça cömert davranmıştır...

Bireyin kendini denetleyebilme yeteneği istenilen düzeye ulaşana değin, toplumsallaşma olayı son kerte sıkı tutulmuştur. Amaca uygun bir özdenetim geliştikten ve pekiştikten sonra, toplumsallaşma süreci görece gevşetilmiş, bazı özgürlükler tanınmış, bireyin yaşam-alanı genişletilmiştir...

Örneğin, İngiltere ve Fransa gibi sömürgeci ülkelerde böylesi konularda sürekli bir ikili davranış (çift standart) uygulanagelmiştir. Bunlar, sömürgelerinde inanılmaz ölçülerde barbarca davranmalarına karşın, kendi ülkelerinde, görece özgür bir ortam sağlayıp, kendi yurttaşlarına genişçe bir oyun sahası (yaşam-alanı) verebilmişlerdir. Londra ve Paris dünyanın en özgür kentleri olarak tanımlanırken, İngiltere ve Fransa, birkaç on yıl gibi çok kısa bir zaman içinde, Afrika anakarasının nüfusunun yüzde 60'dan fazlasını yoketmişlerdir. Örneğin, İngiltere, hem de tek başına, Avustralya anakarasının hemen hemen tüm yerlilerini öldürmüştür...

Sömürgelerinde böylesine bir vahşet uygulayan bu ülkeler, buralardan topladıkları büyük sermayenin desteğiyle, kendi ülkelerinde, sisteme zarar vermemek koşuluyla, kimi özgürlüklere, insan haklarına gözyumabilmişlerdir.

Oysa bu durum, Almanya gibi kapitalist pazara geç katılan ülkelerde değişik bir ivme çizmiştir. Almanya sömürge bulmakta geç kaldığı için, gerekli sermaye birikimini, kendi ülkesinden ve Doğu Avrupa ülkelerinden sağlamaya çalışmış; bunun için de sömürgeci yöntemlerini (sosyal-Darwinizmi ve giderek ırkçılığı-faşizmi) çok gözönünde uygulamıştır. Almanya'nın tarihindeki özgün yeri bu ilginç konumundan kaynaklanmaktadır...

Kapitalist sosyo-ekonomik formasyon, egemen olabildiği bölgelerde, ancak radikal bir kültür devrimini gerçekleştirdikten sonra, kesin hegemonyasını kurabilmiştir. Bu hegemonyanın temel taşını kültür devriminin de koşulladığı yeni psişik yapı oluşturmuştur. Burada, duygular, dürtüler, moral, töreler, normlar, bilinç, vb. hemen hemen tümüyle yeniden organize edilmişlerdir. Kapitalist sosyo-ekonomik formasyon, insanlarda psişik bir dingınlığı-dengeyi sağladıktan sonra gerçek yerine oturabilmiştir. Ve bu toplumlarda, fabrikalar sanıldığının aksine, proletarya bilincinin değil, burjuva kültür devriminin, yeni psişik yapının, en önemli üretim merkezlerinden birini oluşturmuştur.

18. ve 19. yüzyıllarda, kapitalist toplumlarda, insanların özgün yanlarının törpülenme, girinti ve çıkıntılarının tesviye edilme, kişiliklerin eşitlenme süreci

hızlanmış, kendilerini bu yeni koşullara (düzene) teslim etmek istemeyen inatçılar, dikkafalılar, fabrikalardan ve toplumdan dışlanmışlardır...

İngiliz yazar Andrew Ure, daha 1835 yılında (Manifesto'nun yayımlanmasından 13 yıl önce), fabrikaların yeni ekonomik toplumsal düzenlerin-formasyonların "anahtar kuruluşlarını oluşturduğunu" yazmış ve fabrikala rı insanların kişiliklerinin eşitlendiği "dev otomatlar" olarak tanımlamıştır. Ure'ye (Bkz. 1 Nolu kaynak) göre, bu "dev otomatlarda", maddesel-mekanik ve entelektüel organlar birlikte çalışırlar ve sürekli olarak birbirleriyle uyum içinde hareket etmeye zorlanırlar; bu birlikte uyum içindeki hareket etme zorunluluğunun uzantısında (bunun maddesel ve mantıksal sonucu) aradaki farklılıklar ve yetenekler eşitlenir. Tüm maddesel ve entelektüel farklılıklar, ayrıcalıklar, orijinallikler ortadan kalkar. Böylesi bir eşitlenmeye karşı çıkanlar, başkaldıranlar fabrika ve toplumsal sistemden dışlanırlar...

Ve bu kişilik eşitleme otomatlarında, insanların insanlara özgü tüm duyguları, istemleri, dürtüleri, bilinçdışı ve bilinçli yaşamları irrasyonel normlar-standartlar sistemine göre yeniden biçimlendirilmiştir. Yüzyıldan beri süren bu süreç içinde fabrikalarda proletarya bilinçlenmemiş (başka bir söylemeyle fabrikalar proletaryanın kaleleri olmamış) tersine fabrikalarda ve diğer toplumsal kuruluşlarda, proletaryanın bilinci ilk kez nötralize-depolitize (ve hatta **Enthistorize**) edilmiş ve ardından depolitize olmuş insan kişiliği **"otoriter-potansiyel faşist karektere"** (Adorno) dönüşmüştür...

Bu koşullarda monopol kapitalist toplulukların diğer toplumsal kurumlarında olduğu gibi, fabrikalarda da "tarihsel alternatif" tarih dışına itilmiş ve "mezar kazıcıların" (bilinçlenme ve kültürel boyutlarda) mezarları kazılmıştır.

Monopol-kapitalist sosyo-ekonomik formasyonun ürettiği çelişkiler, sınıf çatışmaları, gene bu sistemin geliştirdiği toplumsal kurumlar tarafından nötralize edilmişler, soğurulmuşlardır. Ve giderek sosyal kimliği, kişiliği tanımlamada "meslek" ve hatta "sınıf" belirleyici rol oynayan anahtar olmaktan çıkmıştır.

* * *

Tarihsel gelişmenin bu aşamasında, sözcüğün en geniş anlamıyla insan, yalnız ve çaresiz kalmıştır. İnsan için, yaşam, giderek olağanüstü boyutlarda **anlamsızlaşmıştır** (Lukacs). (Bkz. 4 Nolu kaynak)

Düşünen ve sorumluluk taşıyan insanın kendini yeniden ürebileceği, çoğaltabileceği hemen hemen tek kurum ve örgütlenme alanı olan sol partiler ise insanı salt ekonomik varlık düzeyine indirgemişler ve giderek tümüyle unutmuşlardır...

Özellikle II. Dünya Savaşı sonrası dönemlerde, insan, bir yandan giderek barbarlaşan monopol kapitalizm, öte yandan da Komünist ve benzer konumdaki Sosyalist Partilerce adeta sistematik olarak tahrip edilmiştir. Düşünen insan çok kez bu büyük iki gücün ikisine birden direnmek, başkaldırmak zorunda kalmış, ancak çok kez yenik düşmüştür.[4] Geri çekilmiş, Mayakovski ya da W.Reich örneklerinde olduğu gibi, intihar etmiş veya çıldırmıştır... Büyük çoğunluk yeniden dinsel alanlarda yaşama olanakları aramaya başlamışlardır...[5]

* * *

Çevre, organizmayı, canlı yapıyı kuşatan, iklim, beslenme, barınma, çalışma, kültür, canlılar-insanlar arası ilişkiler vb. gibi, genetik kökenli olmayan, tüm

biyolojik-sosyal ve psişik ortamı kapsar. Ve çevre, salt ayı balıkları, kaplumbağalar ya da kuşlar için değil, insanlar için de son kerte önemli bir olgudur.

Bu durumda, çalışma koşulları da, bir toplumsal varlık ve bir üretim gücu olarak, **insanın çevresinin** kapsamı içine girer. Ayrıca, özellikle insanlar arası ilişkiler insanların en yakın ve önemli "çevre"sini oluşturur. Tüm çevre faktörleriyle insan, sürekli olarak, yeni biçimlenmeler içinde yeniden üretilir. Ve bu koşullarda insanlar, dış görünüşlerinden, beden yapılarından, psişik niteliklerine değin, her yönleriyle daha çok birbirlerine benzemeye, özgünluklerini yitirmeye başlamışlardır.

Bu, tekdüzeleşme, "normalleşme" süreci içindeki insanlar bilinçli ya da bilinçsiz olarak sürekli bir mutsuzluk, umutsuzluk, yorgunluk, isteksizlik, tükenmişlik, keyifsizlik ve depresyon içinde yaşamaya başlamışlardır. sürekli (kronik) bir yorgunluk ve depresyon, bu yeni psişik yapının ayrılmaz parçasını oluşturmaktadır.

Bunlar, insanı insan yapan değerlerden tümüyle sıyrılmak üzere olduğunu sezinleyen, insanların "normalleştirilmeye" karşı gösterdikleri son reaksiyonlar, son kriz belirtileridir...

"Normalleştirilme sendromu" da denilebilecek böylesi bir psiko-patoloji içindeki insanlar bu kez de psiko-farmakoloji ile tedavi edilmeye başlanırlar. Boylece kısır-döngü tamamlanır.

* * *

Toplumsal ve bireysel sorunların çözülmesinde psikoloji ve psikiyatri, görece yeni bilim dalları olmalarına karşın, liberal burjuvaziye çok yardımcı olmuşlardır. İnsanın tanınmasında, çalışma koşullarının değiştirilmesinde, üretimin artmasında, fabrika, okul, ataerkil aile, vb. gibi kurumların yeniden yapılanmalarında, psikolojinin ve bu süreç içinde psişik sağlığını yitiren insanın yeniden sağaltılmasında psikiyatrinin katkısı büyük olmuştur...

Ancak, şimdi daha keskin bir yol ayrımına gelinmiştir. Bugün hem insandan hem de monopol kapitalizmden yana eşcinsel bir ruhbilim düşünmek ve uygulamak pek kolay değildir.

Fakat öte yandan, insana en fazla yardım etme potansiyelini taşıyan politik yapılanmalar geçen yüzyıldan kalma mantık ve hatta sözcükler ile bu yüzyılın olaylarını açıklamaya çalışmışlar ve tarihe karşı (salt ekonomik üretimde değil) düşünce, kültür düzeyinde de yenik düşmüşlerdir.

Dünyanın bu denli küçüldüğü, nüfusun bu denli yoğunlaştığı bir dönemde, insan, gerçekten de, korkunç **yalnızlık** ya da (belki ondan da korkunç) **beraberlikler** içinde yaşamaya zorlanmıştır.[6]

* * *

Maddesel ve entelektüel birikim hiçbir zaman insandan bu denli bağımsız olmamıştır. Teknik ve kültür, kuşkusuz her zaman yan tutmuşlardır. İçinde bulunduğumuz (ve çoklarınca) **post-modern** olarak da adlandırılan dönemde bilim-teknik ve kültürün daha da bağımsızlaşıp, bir tür otonomi kazanacakları, başlarına buyruk olacakları ve giderek totaliter konuma gelip, insanı daha bir hasım (düşman) görmeye başlayacakları beklenmektedir.

Post-modern aşamada, insanların psişik yapıları, kişilikleri eskiye oranla daha

da yoksullaşmakta, basite indirgenmekte ve (belki de) Homo sapiens'in serüveninin son aşaması olarak söz edilen **"post-histori"** dönemine doğru gidilmektedir.

Bugün için böylesi soruların ne yanıtlarını vermek ne de bunları yadsımak mümkündür. Yapılabilecek belki de en önemli katkı, benzeri soruları soranların sayısını çoğaltmaya yardımcı olmaktır... Soru soran çoğaldıkça yanıt bulma olasılığı da artabilir...

Özetle, Homo sapiens bugünkü görünümüyle görece (göstermelik) özgür ve **İbsen**'in anımsattığımız tanımlamasıyla, **istediği her şeyi yapabilen, çünkü ancak yapabileceği şeyleri ister,** bir konuma gelmiştir. Homo sapiens ciddi bir biçimde yaralıdır. Homo sapiens ciddi bir biçimde evcilleştirilmiş, "normalleştirilmiştir". Ve tüm bunların hem nedeni ve hem sonucu olarak, Homo sapiens, Adorno'nun, 1950 yıllarının Amerika Birleşik Devletleri'nde sürdürdüğü çalışmalarında sergilediği (Bkz. 13 Nolu kaynak) ve Milgram'ın (Bkz. 10 Nolu kaynak) bu verileri 1960 yıllarında deney odalarında da doğruladığı gibi, gözardı edilemeyecek oranlarda, otoriteye koşulsuz boyun eğen **"potansiyel faşist"** bir niteliğe sokulmak istenmektedir...

Ancak her şeye karşın gene de, insan, bugün, kendisi için tümüyle irrasyonel olmayan, anlamlı birdüzen, bir dünya topluluğu kurabilme gücünü (hiç olmazsa potansiyel olarak) tümüyle yitirmemiştir. Fakat, "uygarlık krizi"ni de dışlayacak (ya da aşacak), özellikle entelektüel düzeyi oldukça sınırlıdır. Hem böylesi irrasyonel düzenleri değiştirecek koşullar ve hem de bunlara teslim olma (itaat etme-boyun eğme) eğilimleri birlikte gelişmektedir. Sonucu (belki de) insanın entelektüel-kültürel gücü-kapasitesi belirleyecektir. Bunun için de, "deniz bitti" diye dövünmeye başlamadan önce, bizim metodolojik olanaklarımızdan, dünya görüşümüzden, başkaldırı ve yaratma (Poiesis) gücümüzden geriye nelerin kaldığına bir kez daha bakmanın, ve eldeki malzemenin, bir kez daha dökümünü yapmanın kaçınılmaz olduğunu düşünüyorum.

Somut ütopi için bile, somut-gerçekçi tarihsel bilgi gereklidir. Bunun için de, hem kimi atılımlara ve hem de kimi negasyonlara hazır olunmalıdır. Aynı anda hem yumurtaya ve hem de civciv yaranmaya çalışmanın olanaksızlığı artık pratikçe de kanıtlandı...

Savunulan dünya görüşü, metodoloji, **"gelecek güzel günler"** kadar (ve değin), bugüne de ışık tutmalı, günümüzün yaşam biçimini etkilemeli, günümüzün yaşamını anlamlı kılabilmeli, bizlere yeni moral ve estetik boyutlar getirebilmelidir. Bugünün yaşamına (hemen daha bugünden) anlam, moral ve estetik boyut getirmeyen, ya da Marx'ın tanımıyla **"güzelliğin yasaları"** ile çelişkiye düşen hiçbir öğüdün, programın ya da politik yapılanmaların Homo sapiens'in yazgısına olumlu katkıda bulunabileceğini düşünemiyorum.

NOTLAR:

1. "Uygarlık krizi" tanımlaması, özünde, bu **krizi** bizzat yaratan, üreten (monopol kapitalizm, sınıf sömürüsü, vb. gibi) güçleri gizlemeyi, gözardı etmeyi içeren bir potansiyel taşımaktadır. Bu nedenle de, bu kavramı ayrıca ve eleştirel bir tavırla, yeniden ve yeniden tartışmaya getirmenin kaçınılmazlığını düşünüyorum.
2. Buna uygun bir tarih düşmek gerekirse, özellikle tartışmak istediğimiz konuya uygunluğu yönünden, **Heinrich Mann**'ın **"Uyruk"** (Der Untertan) romanının ilk kez "Zeit im Bild" gazetesinde yayımlanmaya başladığı 1 Ocak 1914 tarihini göstermek olasıdır. **"Uyruk"** romanı, araya savaş yıllarının girmesi nedeniyle, Rusçasının 1915'te basılmış olmasına karşın, Almanya'da ancak Aralık 1918'de kitap olarak yayımlanabilmiştir.

3. Burada Umberto Eco'nun, "Gülün Adı" adlı yapıtında, kendine özgü yöntemi ile tartıştığı konunun önemi biraz daha somutlaşır Eco'nun, bir kriminal öykü çerçevesi içinde sunduğu (belki de en temel) sav, otoriter yönetimlerin, insanların haz duymalarından, gülmelerinden ne denli korktuklarıdır...

   İnsan bir kez gülmeye, haz duymaya, yaşama sevincinin mutluluğunu sezinlemeye başlarsa, artık onu, dizginlemek, "normalleştirmek" ve "yaşasın ölüm" diye düşündürmek olanaksız olmasa bile çok zorlaşır .. Eco'nun romanının özellikle son bölümünde, onun, bu temel savı, gerçekten eşine az rastgelinen bir düzeyde sayfalar boyu tartışılır...
4. 1933'ten sonra Batı'da Hitler, Doğu'da Stalın düşünen insanın, entelektüellerin üzerine saldırdılar. Bulduklarını her yerde likide ettiler.
5. Dostoyevski, **Delikanlı** romanında Versilov'u şöyle tanımlar: "...Biraz önce sizin de söylediğiniz gibi pek gururlu bir insandır, ama şunu da unutmayın, gururlu kişiler... Tanrıya inanmayı pek severler. Çoğu güçlü kişiler insanların önünde eğilmemek için Tanrıyı seçiyorlar... Elbette, bu duygunun içlerinde nasıl geliştiğini bilmeden yapıyorlar bunu. Hem, Tanrının önünde eğilmek öyle ayıp bir şey de değildir. Böyleleri pek ateşli inananlardan, daha doğrusu inanmak isteyenlerden çıkar... (Türkçe basım, c.1, s.68.)
6. Gerçekte tüm bu bulgular, daha geçen yüzyılın sonlarında Van Gogh'un, özellikle kendi portrelerinde ve bu yüzyılın başında Kafka'nın Dava ve Şato gibi yapıtlarında, bizzat kendileri ve yaşadıkları çağla hesaplaşmalarında acımasızca saptadıklarına (yazık ki) çok uygun düşmektedir.

YARARLANILAN BAŞLICA KAYNAKLAR:

1. Andrew Ure, **The Philosophy of Manufactures**, Londra 1835, s.20 (Alıntı: Peter Brückner, s.160).
2. Erich Fromm, **Çağımızın Özgürlük Sorunu**, 1973, s.114.
3. Erich Fromm, **Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung**, Stuttgart 1980, s.53.
4. Georg Lukacs, **Birey ve Toplum**, 1978, s.185.
5. Herbert Marcuse, **Tek Boyutlu İnsan**, 1968, s.15.
6. Max Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", **Kritische Theorie**, Frankfurt 1968, s.9
7. Otto Fenichel, Rezension: **W. Reich, Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse**, (1931) 1970, s.31.
8. Otto Fenichel, **Über die Psychoanalyse als Keim einer zukünftigen dialektisch-materialistischen Psychologie**, (1934) 1970, s.230.
9. Peter Brückner, **Psychologie und Geschichte**, 1982, s.11.
10. Stanley Milgram, **Das Milgram-Experiment, Zur Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität, 1985.**
11. **Siegfried Bernfeld, Sozialismus und Psychoanalyse**, 1926, **Marxismus und Psychoanalyse**, 1970, s.14.
12. Sigmund Freud, **Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse**, GW XII, s.114.
13. Theodor W. Adorno, **Studien zum autoritären Charakter**, 1950.
14. Wilhelm Reich, **Faşizmin Kitle Ruhu Anlayışı**, 1975, s.37, 59.

insan, özellikle insan

theodor oiserman
ingilizceden çeviren: sevil kutlar

Karl Marx'ın büyük önemini vurguladığı Benjamin Franklin'in derin tanımına göre insan, iş gücünü kullanmak için alet yapan hayvandır. Bu tanımın paradoksal yanı hemen açığa çıkıyor, çünkü hayvanlar alet yapamazlar. Buradan çıkan sonuca göre alet yapan hayvanlar hayvan değillerdir. Paradoks, tanımdan çok yaşamın kendisinde yatıyor. İnsan gerçekten bir hayvandır, ama artık hayvanlıktan çıkmış bir hayvandır. İnsanın bir yanıyla hayvan, diğer yanıyla da hayvan olmadığını söyleyerek bu çelişkinin içinden çıkamayız. Sorun bundan çok daha karmaşıktır, çünkü insanın her iki yanıyla da kurduğu ilişkiler eşit derecede önemlidir ve onun biyolojik özelliklerini gözardı etmek veya küçümsemek, doğabilimleriyle bağdaşmadığı gibi, gerçek insancıl dünya görüşü ile de bağdaşmaz.

Bazı araştırmacılar insanı toplumsal varlık olarak tanımlamaktan çok, biyososyal olarak tanımlamanın daha doğru olacağına inanıyorlar. Ben bu görüşe katılmıyorum, çünkü insanın biyolojik veya türsel özellikleri, ne denli önemli olurlarsa olsunlar, onun kendine özgü **ayırt edici özelliklerini** oluşturmazlar. Tabii buradan insanın biyolojik ve toplumsal yönlerinin birbirinden ayrı olduğu sonucu çıkarılamaz. Ayırt edici özellikler ve en az onlar kadar önemli, ayırt edici olmayan özellikler zorunlu olarak diyalektik bir bütünü oluştururlar. Bu, özellikle insan için doğrudur, çünkü insanın biyolojik yanı zaten doğa içinde özel olarak belirlenmiş olmasıdır. Bununla birlikte, insanın biyolojik yanı (içerikte olmasa bile, biçimsel olarak) toplumsal gelişmeyle büyük ölçüde dönüşüme uğramıştır.

Bu açıdan bakıldığında, sorunu, ilk kez Hegel tarafından öne sürülen diyalektik ile çözümlemeye çalışmak, yani özdeşlik ve ayrım kavramlarını kullanmak daha doğru olacaktır. Özdeşlik ayrımı içerir, ayrımın içinde özdeşlik vardır. Boylece özdeşlik ve ayrım, çelişkiden oluşan birliği meydana getirirler. Bizim

örneğimizde, insan ile hayvandan (biyolojik) oluşan birlikte, her ikisi de nicel değil, nitel olarak belirlenen özdeşliğin mı, yoksa ayrımın mı daha önemli olduğunu tartışmak, açıkça görüldüğü gibi anlamsızdır. Ayrımlar da özdeşlikler kadar önemlidir. Ayrıca, ayrımlar ne kadar köklü olursa, özdeşlikler de aynı derecede köklü olur. İnsanı, yalnızca insanı belirleyen, insanla hayvanın, toplumsalla biyolojik olanın gizemli birliği işte burda yatmaktadır.

Burada bir anımsatma yapmak istiyoruz, insan bir hayvandır dediğimiz zaman hayvanı günlük kullanımında almıyoruz. Günlük yaşamda "hayvan" sözcüğü, hiç de haklı gerekçeleri olmadığı halde aşağılayıcı bir terim olarak kullanılır. Oysa bilimde sözcüğün çok daha değişik, olumlu bir anlamı vardır. Okulda okutulan bir biyoloji ders kitabında şöyle deniyor. "İnsanın toplumsal yaşamını araştırmak, toplumbilimlerin konusudur. Biyoloji insan organizmasının yapısını ve yaşamsal eylemlerini araştırır. İnsan organizmasının hayvanla paylaştığı özelliklerini derinden incelemek, toplum sağlığı, yaşam standartlarının geliştirilmesi gibi birçok toplumsal sorunun çözümlenmesi açısından büyük önem taşır."[1] İnsanın biyolojik araştırmasının taşıdığı toplumsal önemi vurgulamak, bizim gerekli gördüğümüz bir yaklaşımdır. İnsanın biyolojik özelliklerini göz ardı etmek, tahmin edilmesi güç sonuçlara götürür ve götürmektedir de.

Genel olarak kabul edilen hayvanları tip, sınıf, dizi ve tür olarak sınıflama yöntemi içinde insanın özel bir yeri vardır. Aynı biyoloji kitabına göre, "biyolojik özellikleri açısından insan, hayvanların sınıflanmasında Kordata tipi, Memeliler sınıfı ve Primatlar dizisinde bulunmaktadır. Bu nedenle insan Primatları belirleyen tüm temel özelliklere sahiptir"[2]. Primatlar, aralarında insana benzeyenlerin de (anthropoid) bulunduğu değişik maymun türlerini kapsar. Primatlar içinde insanın sahip olduğu özel ve bütünüyle kendine özgü yer, onun insansı bile olsa, bir maymun türü olmayışından kaynaklanmaktadır. İnsanı insansı maymunlardan ayıran özelliği, maymun türlerinin kendi aralarındaki ayrımlar gibi, biyolojik açıdan **türsel ayrımlardır** ve bu ayrımlar belirli ölçüde gerçeği yansıttıkları gibi, aynı zamanda bu gerçekle temellendirilirler. Bu biyolojik gerçek haklı bir öfkeye neden olmaktadır, çünkü türsel ayrımlar, yaşayan varlıklar arasında kuşaktan kuşağa aktarılan en kalıcı ve en sınırlı ayrımlardır. At ile eşek, menekşe ile hercai menekşe arasındaki ayrım bu türden ayrımlardır. Biyoloji alanı içinde kalırsak, (bu alanın taşıdığı öneme karşın, insanı tam olarak, tüm özellikleriyle belirlemediği ayrı bir konudur) insansı bir orangutan ile at arasındaki ayrım, orangutan ile insan arasındaki ayrımdan daha büyükmüş gibi görünmektedir. Oysa gerçekte orangutan ata, insana olduğundan daha fazla yakındır, çünkü at ile orangutanın türsel özellikleri bütünüyle biyolojik karakterleri tarafından belirlendiği halde, insanın biyolojik organizmasının özellikleri, onu diğer hayvanlardan farklı kılan ayrımları yalnızca işaret eder, kapsayıcı biçimde belirlemez. İnsanın bir hayvan olduğunu ne kadar tekrarlarsak tekrarlayalım, onu diğer Primatlardan ayıran özellikleri yalnızca türsel ayrımları değildir. Bu ayrım çok daha köklü ve temel bir ayrımdır, hatta hayvanlar aleminde bir fil ile bir amip arasında görülen ayrımdan bile ötedir. Bunun anlamı, tarihsel evrimi boyunca kazandığı tüm zengin içeriğiyle bir bütün olarak ele alındığında, insan ile diğer hayvanlar arasındaki ayrımın tüm biyolojik sınırları ve kesin ayrımları aştığıdır. İnsanın sahip olduğu "parametreler", onu diğer yaşayan varlıklarla ölçülemez kılmaktadır.

Marx insanı **türsel varlık** olarak tanımladığı zaman, kesin biyolojik ayrımlardan çok onun **toplumsal özüne** değinerek, aslında insan bireyinin insanlığın

kişileştirilmesi olduğuna dikkati çekiyor. Rönesans düşünürleri, mikro-kozmos ile makro-kozmosun özde birliğinden, özdeşliğinden söz etmişler. Bu anlamda, insan bireyinin bir bütün olarak ele alınan insanlık ile karşılıklı ilişkisi, mikro-kozmos ile makro-kozmosun ilişkisiyle aynıdır. Bir hayvan belli bir türe, bir familyaya ve cinse girer ama Marx'ın deyimiyle türsel bir varlık değildir. İnsanı hayvandan ayıran özelliklerle ilgili olarak Marx şöyle diyor: İnsan "yalnızca doğal bir varlık değildir, **insan** olarak doğal bir varlıktır. Başka bir deyişle, kendisi için vardır. Bu nedenle insan türsel bir varlıktır."[3]

Burada kendisi için varolmanın anlamı nedir? Görüldüğü kadarıyla bu varlık, kendi doğasını gerçekleştirmek için aracı olarak tüm diğer varlıkları, dış dünyanın nesneleri ile birlikte değiştirme, dönüşüme uğratma yetisine sahiptir. Kendini gerçekleştirme yollarından biri, toplumdan kopmuş bireyin tek başına başaramayacağı bir eylem olan toplu üretimdir. Bir diğer aracı ise, bir amaç tarafından belirlenen ve insana özgü bir eylem olan çalışmadır. Çalışmanın dolaysız amacı bir nesnenin üretimidir, oysa son aşamada ereği, amacı veya görevi, tek tek bireyler tarafından fark edilmese bile, toplumun bir üyesi olarak insanın kendisinin yaratılmasıdır.

Üretim aracılığıyla insan dış dünyayı değiştirir ve yalnızca "insanca" şeyler yaratmakla kalmaz, kendi gereksinimlerini de yaratır ve böylelikle hem dış doğayı, hem de kendi insan doğasını değiştirmiş olur. Bu iki tür doğayı bir amaç uğruna değiştirme yetisine sahip olduğu ölçüde insan, gerçekten de kendisi için varolur. Bu süreçte varolan çelişkileri ve ona karşı koyan eğilimler ile güçleri burada bir yana bırakmak zorundayız, çünkü onların ayrıca ele alınması gerekir. Asıl önemli nokta, insanın özünün, onu diğer hayvanlardan ayıran türsel (biyolojik) farklılıklar olmadığıdır. Şurası da bir gerçek, insan ile hayvanı karşılaştırırken bir biyolog da hiç kuşkusuz bağırsak şeridini seçmiyor, hayvanlar aleminin üst düzeyde gelişmiş, bir ruha sahip olan üyelerini ele alıyor. Buna karşın, bu yaklaşım bile, biyolojinin dışında tamamen yetersiz kalıyor, çünkü bu durumda bağırsak şeridi ile birlikte gelişmiş, insana en çok benzeyen gorili de kapsayan genelde hayvanların özünden, insanın nasıl ayrıldığı sorununu tartışıyor olacağız. İnsanı hayvandan ayıran, yalnızca diğer Primatlarla arasındaki tür farklılığının sınırını aşmış olması değildir, tüm hayvanlara özgü varolma biçiminin sınırlarını aşmış olmasıdır. "Bir hayvan", diyor Marx, "kendi türünün gereksinimlerine ve standartlarına uygun olarak bazı şeyleri yapar, biçimler, oysa insan her türün standardına uygun olarak üretim yapabilir ve her yerde doğuştan var olan standardı nesneye nasıl uygulayacağını bilir. Bu yüzden insan güzellik kuralarına uygun olarak da nesneleri biçimlendirebilir."[4]

Aristo insanı **toplumsal hayvan** olarak tanımlamıştı. Daha sonraki çağlarda bilimsel, felsefi ve sosyolojik düzeylerde sistematik olarak geliştirilmeyen bu tanım, Franklin'inki kadar çelişik bir paradokstur. Özde hayvan toplumsal bir varlık değildir. Arıları, karıncaları ve diğer hayvanları inceleyen bilimadamları tarafından çoğunlukla tartışılan bu önermeyi, aşağıda temellendirmeye çalışacağız. Öncelikle her tanımın, Spinoza'nın zekice belirttiği gibi bir negasyon (yadsıma) olduğuna, kendi kaçınılmaz sınırlılıklarının, soyutluğunun ve tek yanlılığının yadsınması olduğuna değinelim. Bu nedenle şuna şaşmamak gerekir, bazı araştırmacılar toplumsal olmayı tek yanlı bir özellik olarak ele alıp, biyolojik alandaki benzerlerinin anlatımıyla kendilerini sınırlayıp, (toplumbilimin sınırları dışında bunu yapmaya tabii ki hakları vardır) bir sürü "toplumsal hayvan"dan söz ediyorlar ve yalnızca arılarla, karıncaları değil, sürü halinde dolaşan hayvan-

ları, kuş kolonilerini, vs. bu kapsam içine alıyorlar. Tanınmış kuş bilimcisi Niko Tinbergen bu konuda ısrar ediyor: "Bir martı kolonisi kuşların rastgele bir araya kümelenmesinden ibaret değildir, açıklanması güç bir toplumsal yapıya sahip olması ve belli bir plana göre örgütlenmiş olması gerekir."[5] Arıları inceleyenler çoğunlukla arı "devletleri"nden, arı kovanlarındaki nüfusun "sınıflar"a veya "kast"lara bölünmüş olmasından, arılar arasında "toplumsal" bir işbölümü olduğundan söz ederler. Bu süreç içinde birçok önemli gerçek dile getirilir ve ayrıntılı biçimde anlatılır, ama bizim için asıl önemli olan bu gerçeklerin **nasıl** açıklandığı ve yorumlandığıdır.

"Toplum" terimi, tek tek bireylerin bir arada varolduğu ve karşılıklı etkileşim içine girdikleri, belli bir tarzda örgütlenmiş ve ayrışmış her bir arada olma biçimine uygulanamaz. Eğer toplumun böylesine soyut bir kavramını kabul edersek, bunu yalnızca bazı hayvan çeşitlerine değil, bitkisel organizmalara da uygulamamız gerekir. Kalıtımsal olarak kazandıkları **doğal özelliklerinden** oturü yaşamlarını tek başına sürdüremeyen her canlı varlığa toplumsal diyemeyiz. Toplumsallık, terimin çok özel ve öz anlamı içindeki, biz bu anlamı zoologlarla botanikçilere yüklemek niyetinde değiliz, hiç de doğal bir özellik değildir. İnsanda toplumsal olan, biyolojik özelliklerin üstündedir ve bu anlamda doğaüstüdür, biyolojik öncüller üzerine kurulmuş olsa bile. **Apriori** bir toplumsallık yoktur. Toplumsal olan insanda doğuştan var değildir, insan bireyleri arasında oluşan iletişim sonunda kazanılmış, biçimlenmiş ve geliştirilmiştir. Ancak bu süreç sonunda insan, biyolojik olanı da kapsayan bireysel gelişmesi ile birlikte toplumun bir üyesi olma hakkını kazanmıştır. Hayvanlar sözkonusu olduğunda, tek bir bireyin doğuştan sahip olduğu özellikler, kalıtımsal olarak belirlenen bir programın gerçekleştirilmesinden başka bir şey değildir. Tinbergen'ın örneğini kullanırsak, bir martı kolonisi bir genotip'in (genetik olarak belirlenen cins) kendine özgü varoluş biçimini gerçekleştirmesidir. Bir martı "topluluğu" kalıtımsal olarak özünde varolandan çok değişik, yeni bir şey yaratamaz. Bu nedenle martılar da, diğer öteki hayvanlar gibi, bugün de binlerce yıl önce nasılsalar yine öyledirler

Hayvanlardan farklı olarak insan, toplumu yaratan bireyler arası karşılıklı etkileşimin bir **ürünüdür**. Başka bir deyişle insan, hiçbir hayvanın olmadığı biçimde, toplumun, tarihin ve kültürün bir ürünüdür. İşte kesinlikle bu nedenden ötürü Marx, insanın özünün tüm toplumsal ilişkilerinin bir bütünü olarak ortaya çıktığını söyler. Bir hayvanın özünün biyolojik ilişkilerinin tümünden oluştuğunu söyleyebilir miyiz? Tabii söyleyemeyiz. *(Bir hayvanın özünü biyolojik ilişkilerinin tumunün belirlediğini pekâlâ söyleyebiliriz ve ayrıca doğru bir tanım yapmış oluruz, çünkü hayvanın çevresiyle olan biyolojik ilişkisi, çevreye uyum sağlama çabaları biyolojik yapısında bazı değişimlere neden olur ve seçme mekanizması aracılığıyla bu özellikler genetik olarak kuşaktan kuşağa aktarılıp, tespit edilince özu oluştururlar. Buna karşın bir hayvanın özünün toplumsal ilişkilerin tümü olarak belirlendiği söylenemez, çünkü bu durumda toplumsal ilişkileri, biyolojik ilişkilerinin belirlediği genetik programdan başka bir şey değildir ve onlarla eşdeğerdir. Söz konusu toplumsal ilişkiler zorunlu olarak biyolojik ilişkilere indirgenecektir. Yazarın kanıtlamaya çalıştığı da bu olduğuna göre sorulması gereken yukarıdaki sorudur. Öte yanda insanın özünün biyolojik ilişkilerinin tumü olduğu söylenemez, çünkü insan, hayvandan farklı olarak, bir üst duzeye ulaşmış, toplumu kurmuştur. Kanıtlanmaya çalışılan ikinci nokta da budur. Öyleyse söylenemez olan toplumsal ilişkilerin hayvanın özünü oluşturduğudur. —Çevirenin notu)*

İnsan bireyinin embriyonik plazmadan geliştiğini biliyoruz. (Yine insanda biyolojik olana dönüyoruz. Bunu hiç göz önünden ayırmamalıyız.) Ludwig Feuerbach'ın doğru olarak belirttiği gibi, insanın bedeni de özünün bir parçasıdır. Henri Wallon'a göre, ontogenesis'ın (varlıkların, yaratıkların ortaya çıkışı) genel eğilimi "bir bireyin embriyonunda veya **genotipinde** (türü belirleyen genetik özellikler) potansiyel olarak var olanın gerçekleşmesidir... Canlı bir varlığın tarihine genotip egemendir (dominant), ama tarihini oluşturan fenotiptir (görünüşleri benzer, genetik yapıları değişik organizma grupları)."[6] Burada kanıtlamaya çalıştığımız insanın toplumsal bir varlık olarak doğmadığıdır. Yeni doğmuş bir bebek, Hegel'in deyimini kullanırsak "kendi içinde" bir insandır. Bir hayvan yavrusundan değişik oluşu ilk elde buradan anlaşılmaktadır, çünkü o ancak eğitim ve öğrenim süreçlerini geçtikten ve bir dizi bireyler arası iletişim ve toplumsal etkileşim biçimlerini aştıktan sonra toplumun bir bireyi olarak özellikle ve gerçekten insan olacaktır. **Toplumsal varlık, toplumsal varlık** olarak insanı üretir. Buradan gerekli olarak şu sonuç çıkar, tarihin ancak maddeci diyalektik kavramı, insanla hayvan, toplumsal-olanla biyolojik-olan arasındaki farklılıklara yeterli bir açıklama getirebilir. Bir doğabilim olarak antropoloji, insanın özelliğini araştırırken onun özelliklerini belirleyen olguları, gerçekleri keşfeder ve inceler. Ama bu bilgiler toplumsal bir varlık olarak insanı açıklamaya yeterli değildir. Bu açıdan bakıldığında antropoloji insanın zoolojisidir ve antropolojik araştırmaların önemini, insanın her şeye karşın bir hayvan oluşu belirler. Bu kaçınılmaz bir gerçektir, ama insanı anlamaya yeterli değildir.

İnsanın formasyonunun ancak toplum içinde ve toplum sayesinde var olan bireysel gelişme süreciyle mümkün olduğu, bir ölçüde doğabilimlerin de konusu olmuştur. Böylelikle ve özellikle, insan ile hayvan arasındaki ayrımın yalnızca insanoğlunun binlerce yıl süren antropolojik evrimi sonucu değil, aynı zamanda Homo sapiens denen türe ait her insan bireyinin gelişmesi sonunda ortaya çıktığı belirlenmiştir. "İnsan ile hayvan arasındaki temel ayrımların bir kısmı, insanın bireysel yaşamı boyunca ağır ağır ortaya çıkar", diye yazıyor U.R. Roitman. "Konuşmayı, okuma ve yazmayı öğrenme **yeteneğine** sahip olan insan, belli sembolleri içeren çevresi içinde, bildiği şeylerin ve yapabileceği işlerin sınırlarını önemli ölçüde genişletecek kaynakları ve araçları elde edecektir... Başka bir deyişle, insanla üst düzeydeki hayvanlar arasında var olan ayrımların tümü başlangıçta sınırlı olmakla birlikte, insanın bireysel gelişme süreci içinde çok özel yeteneklerden ve becerilerden oluşan bir sisteme dönüşür ve insanın sembolleri kullanma yeteneğinden yoksun olan hayvanların oluşturduğu benzer sistemlerle karşılaştırıldığında, aradaki büyük ayrım ortaya çıkar."[7] Biyologların bazı hayvan türlerini belirlemek için kullandıkları "toplumsal" terimi yalnızca biyolojik, belli tür özelliklerini gösterir. Oysa insanı hayvandan ayıran (yalnızca üst düzeyde değil, genelde tüm hayvanlardan ayıran), özel veya türsel bir farklılık değildir, ama her şeyde ve her yönden özce kendini gösteren genel bir farklılıktır. Bu anlamda toplumsal kavramı ancak insana uygulanabilir.

İnsanın araç üreten bir hayvan olduğu ve salt bu nedenle hayvan sayılamayacağı önerisiyle başlamıştık. Bu önermeyi daha ileri uzantılarına götürdüğümüzde, insanın **toplumsal** bir varlık olarak hayvandan ayrıldığı sonucuna varmıştık. İnsanın bu temel iki özelliği enfinde sonunda birbiriyle örtüşür. Meta üretimi toplumsal üretimdir. Belirli toplumsal ilişkiler sonucunda gerçekleştirilmesi, üretemin toplumsal biçimini belirler. Üretim ilişkilerinin tümü toplumun ekonomik yapısını oluşturur. Üretimin ortaya çıkışı, insanın gelişmesi ve toplumun

oluşması demektir. Bütün bu süreçler tek bir bütünü meydana getirir. Üretim toplumsal üretimdir ve dolayısıyla toplumun üretilmesidir (aynı zamanda karşılıklı yeniden üretmedir). Üretim toplumsal bir süreçtir ve tüm değişkenliği içinde diğer toplumsal süreçleri belirleyen temeli oluşturur.

İnsanın çok farklı bir özelliği olarak araçların üretiminden söz ederken aşırı yalınlığa kaçmamak gerekir. Çok değişik meslekleri ve işbölümü biçimleriyle gelişmiş bir toplumda tüm bireylerin araçların üretiminde veya genelde metaların üretilmesinde çalıştığı pek tabii ki söylenemez. İnsanı hayvandan ayıran özellikler çok değışıktır. İnsanı değiştiren tarihsel süreç nedeniyle toplumun gelişmesi boyunca farklılıklar daha da derinleşir ve değişken bir yapıya sahip olur. Marx ve Engels bu konuda şöyle diyorlar: "İnsanları hayvanlardan ayıranın bilinç, din veya istediğiniz her hangi bir şey olduğunu söyleyebilirsiniz. Ama onlar kendi yaşamlarını sürdürebilmek için **üretmeye** başladıkları anda kendilerini hayvanlardan ayırırlar ve böylece fiziksel örgütlenmelerinin koşullandırdığı ilk büyük adımı atmış olurlar. Varlıklarını sürdürmek için gerekli olanları üretmeye başladıkları anda insanlar gerçek maddi yaşamlarını da dolaylı olarak üretmiş olurlar."[8] Bu tanım, insanla hayvan arasındaki ayrımların değişkenliğinden söz etmekle birlikte, tek bir tanesini, insanın ortaya çıkışında önemli bir rol oynayan büyük ayrımı öne çıkararak vurguluyor. İnsanın hayvanlardan farklı olduğunun bilincine varması, gerçekten de onlardan ayrılmaya başladığı alet kullanarak yaptığı işler sonucu ortaya çıkıyor ve bu işlerle insan doğal, biyolojik organlarını başlangıçtan itibaren güçlendirmeyi sürdürüyor. Marx ve Engels insanın **fiziksel örgütlenmesinden** söz ederken, biyolojik olmayan, özellikle insan olan toplumsal özelliklerinin oluşmasına basamak görevi yapan biyolojik öncülleri kastediyorlar. Bu öncüller antropoloji, arkeoloji gibi bilim dalları tarafından araştırılır. İngiliz antropologlarından V.Gordon Childe şöyle diyor: "Arkeologlara göre insan alet yapan bir hayvandır. İnsan alet yapar, çünkü buna zorunludur."[9]

En yalın aletin bile üretimi bilgi ve beceri ister. Başka bir deyişle araç nesneleşmiş bilgi ve beceridir.

Emek ve üretim, yöntemleri olan ve bir amaca yönelik biçimde örgütlenmiş eylemler oldukları için belirli görevlerin dile getirilmesini ve uygulama sonucu çözümlenmesini gerektirdikleri gibi, emeğin sonuçlarını önceden gören ideal hedeflere ulaşılmasını da amaçlarlar. Bütün bu eylemler bilginin kapsamı içindedir, akla, mantığa sahiptirler ve dolayısıyla bilinçli olarak yapılan işlerdir. Emeğin öncülleri olarak adlandırabileceğimiz bu özellikler, emeğin gelişmesi ve yetkinleşmesi sonucunda ortaya çıkmıştır, yani önceden sonuçken sonradan öncül olmuşlardır. Buradan emeğin başlangıçta bilinçli bir eylem olmadığı sonucunu çıkartabiliriz. Hayvanların yuvalarını inşa etmeleri, diğer hayvanları avlamaları ve diğer yollardan besinlerini elde etmelerine benzeyen içgüdüsel bir eylem olarak ortaya çıkmıştır. Emeğin insana özgü bir eylem olarak ortaya çıkması mümkün değildir, çünkü hayvanlar aleminde bunun prototipine, benzer bir eyleme rastlamak olanaksızdır. Burada insan ile hayvan arasındaki ayrımın temelde özdeş bir faktör taşıdığına bir kez daha tanık oluyoruz.

Bugün susamurları akarsular üzerine kurdukları setleri, bin yıl önce atalarının yaptığı ile aynı biçimde inşa ediyorlar. Bu konudaki becerileri, eğer istersenız sanatları diyebiliriz, susamurlarının diğer türsel temel özellikleri gibi değişmeden kalmıştır. Ne yaptıklarını anladıklarını veya bildiklerini gösterecek hiçbir belirti yoktur. Avrupa'dan Amerika'ya göç ederken okyanus içinde en uygun ve en kısa yolu izleyen yılan balıklarının denizcilikteki seyir kurallarını bildikleri söylene-

mez. Aynı şey göçmen kuşlar için de söz konusudur. Hayvanlardan ayrı olarak insan, **nasıl** yapıldığını bilmeden, yapısı hakkında hiçbir kavramı olmaksızın ve parçaların işlevini bilmeksizin hiçbir nesne yapamaz. Yaratmak için hiçbir bilgiye gereksinim duymayan, her ne kadar yarattıkları türleri tarafından kesin olarak belirlenmişse de, hayvanlarla karşılaştırıldığında insanda görülen bu "kusur", daha sonraki gelişmede onun erdemi olmuştur.

Bir şeyin nasıl yapılacağını bilmek için ya insanın önünde bir model bulunması gerekir, ya da uygun biçimde değiştirebileceği veya yeniden biçimleyeceği başka bir şeye sahip olması gerekir. Yaratma ile bilgi arasındaki bu çelişki, onların henüz yeterince gelişmemiş, görece bir bağımsızlık kazanarak birbirlerinden ayrılmamış ve insanlığın varoluşundaki ilk aşamalara özgü oluşlarından kaynaklanmaktadır. Bir çekiç yapmak için başka bir çekice gereksinme vardır. Hiç kuşkusuz ilk çekiç başka bir çekice uygun olarak yapılmamıştır ve bu yüzden henüz gerçek bir çekiç değildir. Bilgi ile emeğin ilişkisi de aynıdır. Ancak insanlığın uzun tarihsel evriminden sonra emek tümüyle insana özgü bir eylem biçimine dönüşmüş ve bilgi ile yaratma birbirinden ayrılarak, görece olarak birbirinden bağımsız biçimde tanımlanmış, ama yaratma süreci içinde bir bütün olarak yeniden birleşmiştir.

Bilginin temelini insanın toplumsal yaşamı oluşturur. İnsan ile üst düzeyde gelişmiş ve kendi ölçülerinde mükemmel olan hayvan ataları arasında gittikçe büyüyen farklılık, bilginin özelliğinden ve öğrenme yeteneğinin kendisinden kaynaklanıyordu. Bu ayrımı, emeğin bilinçli, pratik ve insanı biçimleyen bir eylem olarak geliştiği emeğin evrim süreci ile eşdeğer görmek gerekir. Bu açıdan bakıldığında, emeği iki yönden çok iyi tanımlamak mümkündür, biri insanın hayvan ataları üzerinde büyük üstünlük sağlaması, diğeri de insanın mükemmel olmayışının emeği ve emeği ile yaptığı işleri mükemmelleştirmek için bir gereksinme doğurmasıdır, yani yetkin olmayışın yadsınmasının yadsınması anlamına gelmektedir. Böylece insan, çalışan ve dolayısıyla bilen bir varlık olarak özce ve kesinlikle tanımlanmaktadır. Daha sonra emeğin zihinsel ve fiziksel olmak üzere ikiye ayrılmasına ve toplumsal açıdan bir karşıtlık içine girmesine karşın, insanın emeğe dayalı tanımı temel önemini ve özelliğini korumaktadır.

Böylece bilgi kısmen dolaysız, kısmen dolaylı, yani düşünerek yapılan iş biçiminde, ona bağlı olan iş görme yeteneğiyle birlikte tüm insan eylemini ve bireysel gelişmedeki her aşamayı belirlemektedir. Şimdi sormamız gereken soru şudur: Bilgi ne ölçüde özel olarak insanı belirler? Başka bir deyişle, bilgi insanı hayvandan ayıran eylem olarak var mıdır?

Descartes'ın görüşüne göre hayvanlar yalnızca otomat olarak vardırlar, insanlardan farklı olarak ruhları yoktur ve yaptıkları iş ne denli mükemmel olursa olsun, düşünemezler ve bilinçten yoksundurlar. Descartes "ruhları olmayan" hayvanların bir amaca yönelik davranışlarını açıklamak için bilime refleks kavramını kazandırmıştır. Hayvanların fizyolojisi üzerine, özellikle doğuştan belirlenen davranış biçimleri konusunda yapılan daha sonraki araştırmalar, yalnız hayvanlarda değil, insanlarda da varolduğu keşfedilen, sinir sisteminin üst düzey işleyişi içinde yer alan refleks mekanizmaları teorisinin temelini oluşturdu. İvan Pavlov tarafından geliştirilen şartlı refleks teorisi hayvanın kendi deneyimleri üzerine geliştirdiği ve özellikle eğitim sonucu kazandığı bir amaca yönelik eylem biçimlerinin doğuştan edindiği davranışlardan (şartlanmamış refleks) ayrılmasına olanak sağladı. Hayvan psikolojisi ve hayvanların davranışlarını inceleyen bilim, yani etoloji, kısmen hayvanların bilinçsiz, sterotip (değişmeyen) davranış-

ları konusunda klasik düşünceyi kabul ederler, kısmen de tek tek hayvanların "kişisel" deneyimleri, eğitimleri ve bilgi edinme eylemleriyle koşullanmış davranışlarının yeni özelliklerini gün ışığına çıkarırlar.

Yukarıda martılar üzerine yaptığı araştırmasından söz ettiğimiz Tinbergen, kuşların davranışlarının doğuştan olduğu sonucuna varıyor. Ona göre: "Martıların davranışlarında en açıkça belirten şey, yaptıklarının sonuçta nasıl bir amaca hizmet edeceği ve bu amaca ulaşmakta davranışlarının nasıl bir hizmet gördüğü konusunda hiçbir sezgiye, iç görüşe sahip olmadıklarıdır. Her gözlem yapıldığında, iç ve dış koşullara katı, hatta otomatik bir bağımlılık gösterdikleri saptanmıştır."[10] Tinbergen hayvanların davranışlarını insan davranışlarına benzeterek açıklamaya çalışan araştırmacıları eleştiriyor. Bu durumda hayvanlar, insanların davranacağı gibi davranmaya çalışan, ama bunu başaramayan kötü kopyalar olarak görülüyor. Araştırmacıların yöntem açısından yanlış olan tutumlarını Tinbergen, hayvan davranışlarının belirli özelliklerini gözönüne almayan, çocuksu, kendi kendinden memnun ve insanı merkez alan bir konum olarak tanımlıyor. Hollandalı bir araştırmacının görüşüne göre: "Ringa Martılarının öğrenme yeteneği mükemmel. Yalnız bu çok özel durumlarda geçerlidir."[11] Bununla birlikte yetişkin kuşların davranışları yaşam süreleri boyunca çok şey öğrendiklerini göstermektedir. Öyleyse doğuştan davranışların, daha sonra kazanılacak değişik reflekslere basamak oluşturacak bir temeli meydana getirdiğini söyleyebiliriz. Sonradan edinilen davranışlar bir kuşu diğerinden ayırt etmeye yarar, çünkü bunlar "standart" tür özellikleri değildir. "Yetişkin kuşların eşlerine ve yavrularına karşı gösterdikleri tepkiler, bir kez onları tanımayı öğrendikten sonra öylesine seçici bir özellik kazanırlar ki, aynı tepkiyi başkalarına göstermeleri mümkün olmaz. Bunu da ancak şöyle açıklayabiliriz: Yetişkin kuşlar bu öğrenme sürecinden sonra, hem ufak ayrıntılara karşı öylesine bir duyarlılık kazanıyorlar ki, kendi eşleri ile diğer kuşlar, kendi yavruları ile diğer yavrular arasında beliren en küçük bir değişiklik bile aynı tepkiyi yabancılara göstermelerine engel oluyor."[12] Hemen hemen her hayvanın doğuştan sahip olduğu öğrenme yeteneği, yuvalarını tanımalarının ve yaşadıkları çevreye uyum sağlamalarının doğuştan sonra, yani bireysel gelişme sonucu mümkün olduğunu gösteriyor. Yine de bu öğrenme doğuştan var olan davranış biçimleriyle büyük ölçüde belirlenmiyor. Bizim de katıldığımız Tinbergen'in aşağıdaki görüşünün **mutatis mutandi** (ayrıntılı değişiklikler yapıldıktan sonra) bütün hayvanlara uygulanabileceği kanısındayız: "İlk bakışta ne denli değişken görünürse görünsün, davranış sinir sisteminin mekanizmalarına bağımlıdır ve bu mekanizmaların işlevleri kesin olarak sınırlıdır. Daha birçok durumlarda olduğu gibi, burada da doğa yalnızca gerektiği kadar gelişmiştir, gerektiğinden fazla değil."[13] Bilginin gerçekten gerektiği kadarıyla kesinkes sınırlı oluşu, bilginin biyolojik özelliğinden doğmaktadır. "Gerektiği kadar ve gerektiğinden fazla olmayan" gelişme, biyolojik veya biyolojik olarak belirlenmiş davranış biçimlerini tanımlamak için en uygun düşen anlatımdır. Buna karşın, insan sözkonusu olduğunda, biyolojik olarak "önceden belirlenmiş" biçimler bile hiçbir zaman "gerektiği kadar ve gerektiğinden fazla değil" tanımına indirgenemez. Genelde insanın doğuştan davranış biçimlerine sahip olduğu söylenemez, bireysel özelliklerinin soyaçekimsel olarak belirlenen yatkınlıklara, yeteneklere bağımlı olmasına karşın. Öyleyse dik durma özelliğinin insanın soyaçekimsel biyolojik yapısında varolduğunu hiç kuşkusuz söyleyebiliriz. Aynı şey konuşma yeteneği için de geçerlidir. Ama bu davranış biçimlerinin her ikisi de çocuğa öğretilmezse, bu konudaki doğal yeteneğini

hıçbir zaman kullanamayacaktır.

Spinoza insana **res cogitandi** (bilen varlık) dediği zaman bir yığın haklı nedene sahipti. Yine de burada yanıldı, çünkü bilgi geniş anlamında, yani ilkel bilme eylemlerini (bir nesnenin tanınması gibi) de kapsayacak biçimde ele alınırsa, yalnızca insanın sahip olduğu doğuştan bir yatkınlık diye tanımlanamaz. Günümüz araştırmacıları ilkel bilme eylemlerini Protozoa'da bile doğuştan bulunan bilinçsiz tepkiler olarak tanımlıyorlar, çünkü bunlar tek hücrelilerde bile çevreye uyum sağlama yeteneğini oluşturuyorlar. Bu anlamda bitkilerin uyarılma yeteneğinin, gerçek bilgi olmasa bile bir ön bilgi olduğu söylenebilir. İnsanın, çok değişken, özel konularda ayrışmış ve bir ölçüde otonom hale gelmiş bilgi edinme eylemleri ile biyokimyasal tepkilere dayanan ilkel bilme eylemleri karşılaştırılırsa, ortaya dev bir farklılık çıkacaktır. Ama özdeş olanla farklı olanın diyalektiği, genel ile tekil arasındaki çelişkinin birliği, burada yine karşımıza çıkmaktadır.

Hayvan davranışlarını açıklamada insanı merkez alan modelin tutarsızlığı ortadadır, ama aynı tutarsızlık insan ile hayvanı, toplumsal-olanla biyolojik-olanı diyalektik olmayan mutlak bir kesinlikle birbirinden ayıran görüşte de ortaya çıkmaktadır, çünkü insanın bilme eylemi, bütün diğer gelişmiş hayvanların da sahip olduğu merkezi sinir sisteminin varlığına dayanmaktadır. Bu konuda Engels şöyle yazıyor. "Öğrenme ve anlama ile ilgili bütün eylemleri hayvanlarla paylaşıyoruz: **Tümevarım, tümdengelim** ve dolayısıyla soyutlama... bilinmeyen nesnelerin **analizi** (bir cevizin kırılması bile analizin başlangıcıdır), **sentez** (hayvanların yaptıkları kurnazlıklar) ve sentezle analizin birleşimi olan **deney** (yeni engellerin ve alışılmamış durumların ortaya çıkışında). Doğal yapıları içinde bütün bu işlem biçimleri —dolayısıyla sıradan mantığın kabul ettiği bütün bilimsel araştırma yöntemleri— insanla gelişmiş hayvanlarda tamamen aynıdır. Tek ayrım derece farkıdır (her işlemde yöntemin geliştirilmesi)."[14] Engels'in zamanındaki bilimsel verileri ve hayvanlarla birlikte yaşayan insanların yüzyıllardan bu yana süregelen günlük deneyimlerini özetleyen bu sonuç, hayvanların bilme eylemleri ve ruh konusundaki anlayışımızı zenginleştiren ve somutlaştıran doğabilimin en son araştırmaları ile pekiştirilmekte ve günlük bilincimizin benzerlikler üzerine kurduğu kavramlar bir tarafa atılmaktadır. Hayvanlar, nesneler arasındaki önemli ve önemsiz ayrımları fark etmek ve değişik durumlarda bu ayrımları tanıma yeteneğinde farklılıklar göstermektedir. Bellek, kurnazlık, yaratıcılık gibi özellikler değişik türler arasında, hatta aynı türün bireyleri arasında farklılıklar göstermektedir. Buna karşın bütün bu yetenekler, sözkonusu hayvanın temel tür özellikleri ile önceden belirlenmiş ve sınırlanmıştır.

Hayvanların yaşamlarıyla ilgili sayısız anlatım, yetişkinlerin yavrularına türün yaşamını sürdürmesi için gerekli olan her şeyi nasıl öğrettiğini gösterir. Bazıları avlanma yeteneğini öğretir, bir başkası tehlikeli düşmanlardan saklanmak için yaşadığı yörenin özelliklerini kullanmayı öğretir ve buna benzer bütün durumlarda yavrular belirli nesnelere karşı uygun olan tepkileri gösterme yeteneğini öğrenmiş olurlar. Hayvanların eğitilmesi, doğuştan sahip oldukları öğrenme yeteneğinin bir hayli geniş bir yelpaze içinde gelişmeye açık olduğunu göstermektedir. Hayvanların davranışındaki şartlı refleks özelliği doğal öğrenme yatkınlığını dışlamaz. İnsanlarda da önceleri bilgiye dayanan bazı davranışların sonunda yalnızca alışkanlığa değil, gerçek reflekslere dönüştüğü görülmüştür. Sürücünün trafik ışıklarına yaklaşırken kendiliğinden, otomatik olarak yavaşladığı görülmüştür, oysa başlangıçta bilinçli bir çaba harcayarak bunu yapmaya öğrenmiştir.

I. Krunşki, bir etolog olarak, akılla donatılmış insan ve akıldan yoksun bıra-

kılmış hayvan arasındaki karşıtlığın, insanı özel bir yere oturtan dini ve idealist görüşlerin devamından başka bir şey olmadığına inanıyor. İnsanla hayvan arasında temelde, ozde bir ayrım olduğu düşüncesini, ki bu düşünce ayrımın gerçekten de temel boyutlar kazandığı dönemde ortaya çıkmıştır, dine ve idealizme bağlamakta ne kadar haklı olabiliriz? Ayrıca insan gerçekten de yeryüzünde eşi olmayan bir varlık değil midir? "Hayvanların Aklı Var mı?" adlı yazısında Krunşki soruyu olumlu olarak yanıtlıyor ve aklı işlerlik açısından tanımlamaya çalışıyor. Aklı, az çok belirlenmiş amaçlara yönelik olarak yapılan kesin maksatlı hareketlerin tümü olarak tanımlayan Krunşki, şöyle diyor: "Hayvanlarda genelleme (genellemenin özel bir durumu olarak ekstrapolasyon) gibi karmaşık soyut işlemleri yapacak yetenek olduğunu ve bireyin standartlara uymayan becerisini kullanmasını ilkel zihinsel faaliyetin bir belirtisi olarak kabul edersek, bu yeteneğin arılarda da ortaya çıktığını belirtmek zorundayız."[15]

Her felsefi görüş gibi, bilginin ve pratiğin tarihsel gelişimini özetleyen teorik bir temel üzerine kurulmuş olan bizim görüşümüze göre hayvanların düşünme yeteneklerinin olup olmadığı sorunu henüz çozümlenmiş değildir. Hayvanın ruhunu nesnel biçimde araştırabilmek için hiç kuşkusuz düşünmenin işlerlik açısından bir tanımını yapmak gerekir, ama böyle operasyonel bir tanım ruhu göz önüne almadan yapılan tanımdır. Oysa duşünme, (bilimin araştırdığı biçimiyle, yani insanda düşünme olarak) yalnızca ruhun değil, en gelişmiş ruhsal özellik olarak bilincin de varlığını şart koşar. Buna karşın davranış psikolojisi genelde bilincin varlığını reddeder ve düşunmeyi, az ya da çok beklenen davranışların tümü olarak açıklamaya girişir. Duşünmenin veya bilincın davranışlara indirgenmesi, insanın hareketlerinin ve davranışlarının bir ön düşünme, motiflerin tartılması, seçeneklerin değerlendirilmesinden sonra yapılan seçim sonucu ortaya çıktığını goz ardı etmektedir..Oysa davranışların bu ön aşaması, yani motiflerin belirlenmesi, eylemin temelini oluşturan dikkate alınması gereken nedenlerin, tahminlerin varlığı insan davranışını ozce belirleyen özelliklerdir. Üst düzeyde gelişmiş bir merkezi sinir sistemine sahip olan hayvanların davranışları, dışardan gelen uyarılara gösterilen refleks tepkilere indirgenemez. Burada sözkonusu olan dış etkilerden bağımsız olarak hayvanlarda doğuştan bulunan ve içten gelen stereotip bir davranış biçimi değildir. Aynı dış uyaranlara değişik tepki gösterebilmelerinin nedeni de budur. Hayvanların bazı nesneleri ve özellikleri tanıma yeteneği ve bu yeteneklerini daha karmaşık doğal olayları tanımak (bilmek) gibi gelişmiş bir bilme süreci içinde kullanabilmeleri, ancak insan gibi olmasa bile ona benzeyen duşünme, bilinç ve akıl yetilerine sahip olduklarını varsayarak açıklanabilir. Hiç kuşkusuz insan düşuncesi ve bilinci, yalnızca beynin değil, toplumsal çevrenin de varlığını şart koşar. Buna karşın biyolojik düşünme beynin bir işlevidir ve insan düşüncesi bu aşamaya gelmeden önce atalarının sahip olduğu ön bilinç, on düşünme, ön akıl diye adlandırabileceğimiz benzer ruhsal yatkınlıklar gösterdiği aşamalardan geçmiştir.

Leibnız insanı hayvandan ayıran özelliğin insanın **apiriori** düşünme yeteneği olduğunda ısrar etmiştir. Eğer **apiriorinın** idealist yorumunu bir kenara bırakırsak, burada tanımlanan, özellikle insanı belirleyen üst duzeyde gelişmiş mantıksal düşünmedir.

Hayvanların, genellemelerden ve kavramlardan sonuç çıkarma gibi mantıksal işlemleri yapabildikleri varsayımını bir kenara bırakırsak, hayvan "düşüncesinin" bilimsel bir tanımını yapabiliriz. Hayvanın "çıkarım" yapmasına neden olan, duyumlar veya algılardır ve algılanan nesne, tursel olarak belirlenen bir

sezgiye veya içsel stereotipe göre peşinde koşulacak avı, tehlikeyi veya kuşku doğuran bir bilinmezi, vs. işaret etmektedir.

Hayvanların "bildiklerinin" bilincinde olduklarını ileri süren görüşü temellendirecek veri yoktur. Hayvanlar bir şeyin kendilerine anlaşılmaz geldiği konusunda en ufak bir belirti bile göstermemektedirler. Bilinmez algılanacak bir nesne olduğunda onu algılarlar, ama bir nesneyi tanımak öznenin kendi kendini tanıması ile aynı şey değildir. Şurası da gerçek, insan da, neyi bildiğinin farkında olduğu durumlarla eşit sayıda neyi bildiğinin bilincinde değildir. Eğer bildikleri, hiçbir bilgi edinme çabası göstermeden, yani hiçbir çalışma, gözlem ve bilinçli işlem yapılmadan belleğine kazınmışsa, böyle durumlarda bildiğinin farkında olmayışı doğaldır. Bu nedenle insan bazen, hakkında hiçbir fikri olmadığı şeyleri anımsayabilir.

İnsanın bilme eylemi, hayvanlardaki benzer işlevlerle karşılaştırıldığında, ancak biyolojik araştırmanın çerçevesi dışına çıkıldığında temel farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle, böyle bir karşılaştırma bilginin tarihsel gelişim sürecinin ve her aşaması birçok kuşağın çabalarının ürününü kapsayan toplumsal sürecin analizini gerektirmektedir. Buradan şu sonucu çıkarabiliriz, ancak bin yıl önce insonoğlunun tarihi insan bilgisi ile hayvanların bilgi edinme faaliyetleri arasındaki temel ayrılığı ortaya çıkardı. İdealistler kadar materyalistlerin de kabul ettiği, hayvanların bilinci olmadığı, düşünemedikleri veya nesneleri bilme yeteneğinden yoksun oldukları görüşü, insanın kendini beğenmişliğinden çok, hızlı gelişimine yeterli olmasa bile kesin bir açıklama getirmek amacıyla ortaya çıkmış olabilir, çünkü bu süreç içinde insan durmadan yeni şeyler öğrenip, keşfedip, araştırırken ve bilgisinin sınırlarını sürekli genişletip, açıkça görülen pratik başarılara ulaşırken, hayvanlar hiçbir gelişme eğilimi göstermeksizin, öncekı yaşam biçimlerini kuşaktan kuşağa aktararak varlıklarını sürdürmektedirler. Bu durumda doğal olarak şu soru ortaya çıkıyor: Büyük ölçüde hayvanın türsel özellikleri ile belirlenen, kesinlikle sınırlı bilgi birikimi, bilme, bilinç ve düşünme kavramları ile bağdaştırılabilir mi?

İnsan için bilme, geniş ölçüler içinde bilginin yeniden üretilmesidir ve sürekli artan hızıyla bilginin yeniden üretilmesi insanın duyu organlarının fizyolojik sınırlarını aşmaktadır. İşte bu nedenden ötürü insanın öğrenmesi veya bilmesi, toplumun gelişme düzeyine, üretici güçlerine, kültürüne ve teknolojik araştırma araçlarının yetkinliğine bağlıdır ve bunlar sayesinde biyolojik (türe bağlı) sınırlılığını aşabilmektedir.

Nesnelerin üretimi ile bilginin üretilmesi arasındaki paralelliği temellendirmek pekâlâ mümkündür, yalnız yapısından ötürü bilgi, nesnelerin üretimindeki sürekli, planlı, örgütlü ve standardize edilmiş süreci aynı biçimde izleyemez. Nesnelerin üretimi belli türden bir bilgiyi, uygulamalı bilgiyi gerektirir. Uygulamalı bilgi, genellikle üretimin dışında kalan, belli tarihsel koşullar altında bilgiye açık bulunan tüm nesneler dünyasını kapsayan olayların bilinmesiyle ortaya çıkar. Nesnelerin üretimi, doğal olayların çok boyutlu değişimiyle sonuçlanır ve bu olayları bilginin sınırları içine alır. Bu yüzden bilginin başarısı, dolaylı veya dolaysız, nesnelerin üretimine bağımlıdır. Burada sözünü ettiğimiz bilimsel bilgiden çok, tüm biçimleriyle ele alınan bilginin bütünüdür. Nesnelerin üretimi, bilimsel bilgi için araştırma araç-gereçleri sağlar.

Nesnelerin üretiminde görülen gelişme, her şeyden önce, her kuşağın kendinden önce gelen kuşakların üretim güçlerinde ulaştıkları düzeyi miras olarak almasından kaynaklanır. Yalnız üretim araçları değil, burada kullanılan teknolo-

ji ve örgütlenme düzeyi de, gelecekte daha da gelişeçek bir zenginlik olarak her yeni kuşağa aktarılır. Butun bunların yanısıra, üretimdeki gelişmeyle birlikte üretilen metaların çeşitliliğinin artması, yalnızca araç-gereç üretimine yönelmiş emeği değil, yeniden nesneleşme sürecine açık nesnelleşmiş insan bilgisini de oluşturur.

Hıç kuşkusuz insan bılgisini korumanın, ya da biriktırmenin tek yolu, onu emeğin ürettıği nesnelerde nesnelleştirmek değıldir. Bılgi, aşağı yukarı dolaysız özümsenecek bıçımde dılde kaydedılir, kitaplarda anlatılır ve böylece genç kuşaklara aktarılmış olur.

Bu nedenlerle, bilgıyi tarıh içınde gelişen ve özellikle insana özgü bir süreç yapan, bılgının korunması, birıkmesı ve nesneleşme, genellikle nesnelleşme sonucu büyümesıdir. Bazı araştırmacılar bu sürece **toplumsal** miras adını verırler ve böylelikle onu kalıtım yoluyla kuşaktan kuşağa geçen biyolojık gelişmeden ayırmış olurlar. Sonraki kuşaklara aktarılan genetık enformasyon içinde kodlanmış bıçımde bile olsa, hiçbir bılgi yoktur, çunkü bır canlının yaşamı boyunca bireysel gelişmesıyle elde ettiği bilgi, kalıtım yoluyla bir sonraki kuşağa aktarılamaz. Bir hayvanın bireysel gelişme sürecı ıçınde yer alan eğıtimi, bır önceki kuşağın bazı deneyimlerının özümsenmesiyle mümkündür. Ama bu bılginin ve becerının ulaşacağı aşama sabittır, çünkü hayvanlar bılgıyi nesnelleştırme yeteneğınden yoksundurlar, hele nesnelleşmiş bilgiyi yenıden nesnelere dönüştürme, nesneleştirme yeteneğine hiç sahıp değillerdir. Bu nedenle, hayvanların davranışlarının ana özellikleri ve nesneler hakkında edındıkleri bılgi, bır genotıpin ya da bir türün genetık özellıklerının ortaya çıkmasından başka bir şey değildir. Fenotipte görülen olumlu, ya da olumsuz sapmalar, hiçbir şekilde sonrakı kuşaklara aktarılmazlar. Mutasyon yoluyla genotipte meydana gelen değişimlerın yaşayan varlığın kullanabıleceğı bılgi ve beceriler üzerınde hiçbir etkisi olmaz. Eğer kuşaklar arası tek bağlantı genetik kalıtımdan ibaretse, bılginın gelişımı bunun dışında kalır. Yalnızca belirli toplumsal bır süreç olarak tarihsel devamlılık, bılginin sürekli ilerleyen gelişimini mümkün kılabilir.

Hayvanların doğuştan edındikleri bilgi değişmez olarak kaldığı ıçin bılgının gelişmesi bütünüyle ınsana özgü bir süreçtır Bır hayvanın bılgisi, bu bilgıyle kazandığı becerileriyle örtüşür ve bilgiyi beceriden ayırmak mümkün değıldır. Oysa insan bilgisi, onu kullanarak yapılan işten özce bağımsızdır. Bılginın gelişmesi, büyük ölçüde içerığinin ve biçimlerinin değışmesine neden olmakta, bılgının nesnel sınırlarını genışletmekte ve bilgi içınde çeşitlılığı oluşturmaktadır. Uygarlığın doğduğu anda, toplumsal işbölumu, bılginın, günlük yaşamda kullanılan bılgıden nitelik açısından farklı, ruhsal faaliyetin özel bir bıçim olarak ortaya çıkmasına neden oldu. Bunun sonucunda, hayvanlarda da doğuştan bulunan meraklılık, bilgiye, özellikle uzmanlaşmış bilgiye, matematiksel, felsefî, doğabılimleriyle ilgili, vs. karşı duyulan organik bır gereksınmeye dönüştü. Bu gelişme "salt bılgi", bılgı için bilgı aldatmacasının temelini oluşturdu, çünkü bu aldatmaca gerçekte, toplum yararına kullanılan emeğin bir türü olarak araştırma faaliyetlerini öne sürmenin değişik bir ifadesinden başka bır şey değildi. Bilgiyi idealist bir ruhla yorumlayan Platon, "araştırılmamış bır yaşam yaşamaya değmez"[16] derken bu tarihsel gerçeği ve bu gerçeğın bilıncinde olduğunu (bu da tartışma gotürmez bir gerçek) dile getiriyordu.

Bilgi uzmanlaşmış organık bır gerkesınmeye dönüştü ve bu gereksınmenın doyurulması özel bir zevk, zihinsel haz, oluşturdu. Araştırmaya, bılımsel bılgıye özgü olan bu haz, kölelığin varolduğu bir toplumdą bile açıkça ortaya çıkıyordu,

oyle ki bedensel çalışma özgür insanlara yaraşmayan, ancak bir kölenin yapacağı ış olarak küçümseniyordu. Özgur insanlarla köleler arasında gelişen düşmanca karşıtlık, o zamanlar organik bir gereksinimin doyurulması olarak kabul edilen bılgiyle, zorla yaptırıldığı için şiddetten ayrılmayan nefret verici bir iş olarak görülen bedensel çalışma arasındaki karşıtlıkta paralelini buldu. Zihinsel ve bedensel çalışma arasındaki karşıtlığın ortaya çıkışı, köle toplumunda varolan temel düşmanlıkla sıkı sıkıya bağlıdır. Tabii bu zihinsel faaliyetin yalnızca köle sahiplerinın ışı olduğu anlamına gelmez. Doğal olarak sömüren sınıfın birçok üyesi bilımsel meraktan yoksundular. Burada göstermek istediğimiz nokta, yalnızca bu sınıfa mensup özgür insanların bilgiyle uğraşmak gibi yüce bir işin zevkine varma ayrıcalığına sahip oluşuydu.

Böylece zihinsel çalışma, entelektüel bılgi, insanın insanı sömürmesiyle doğrudan bağlantılı olmayan bu eylem alanı, ilk kez üretici emeğin karşısına yabancılaşmış, karşıt ve bılnçlı olarak karşı koyan bir eylem olarak çıkıyor. Teori ve pratik arasındaki karşıtlığı böylece uygarlığın kendisi uretmiş oluyor. Bunu üretim araçlarının ozel mülkiyetiyle toplumların karşı sınıflara bölünmesi izliyor. Gelişmiş kapitalist bir toplumda pratik eylem için teorik çalışmanın ne denli önemli olduğu açıkça görüldüğü için (bu durumda teori ve pratık arasındaki idealıst karşıtlık hiç kuşkusuz itıbardan düşüyor) bilgiye karşı olma mistik bir biçime bürünerek, irrasyonalist türden gerıcı felsefe teorilerinde ortaya çıkıyordu. Örneğin, Arthur Schopenhauer uzmanlaşmış bilginin kendisini insan doğasına ters düşen, bir yoldan çıkma olarak görüyor. "Bılgi en önemli şey, yaşamın **amacı** durumuna geliyor ve buna karşın kişinin kendı varlığı ıkıncı dereceden bir **araç** olma durumuna indirgenıyor. Normal ılişki böylece bütünüyle ters çevrılmiş oluyor."[17] Schopenhauer'in görüşüne göre normal ilişki, bilginin iradeye bağımlı bir **araç** olmasıdır. İlgınç olan, kaçınılması gereken bu normal ilişkinin ters döndürulüşü, bır deha olarak tanımlanıyor. İnsanın zıhınsel yeteneğinin en üst gelişmesi küçümsenmiyor, bu bir gerçek, ama açıkça gorülen bir anormallik olarak niteleniyor.

Schopenhauer'de açıkça görülen bilgı ile yaşamın karşıtlığı, en gelişmiş, uzmanlaşmış biçimiyle bilginin kuçümsenmesi, Schopenhauer'e yakın olan Friedrich Nıetzsche ve Henri Bergson gibi düşunürler tarafından aşırı uçlara götürülmüştü. Bergson'a göre bilgi yaşama yabancıdır, zekânın tek yanlı gelişimi diğer yaşamsal ışlevlere zarar vermiştir ve ona göre deha, salt bılgıye duyulan gereksinme üzerınde ilkel yaşamın irrasyonel bir egemenlik kurmasıdır. Kabul edilmesı mümkün olmayan yaşam ile bilgının irrasyonalıst karşıtlığı, yaşamın anti-entelektüel bir yorumuyla, uzmanlaşmış, meslekı zıhinsel faaliyet ile yaşamın değişkenlığı, çeşitlılığı arasındakı karşıtlığın mutlak bir noktaya götürülmesinden kaynaklanmaktadır. Gerçekte, bellı amaçlara yonelmiş, toplumsal eylem ıçinde sonunda belirli gereksinimleri karşılayan, uzmanlaşmış dallarıyla bilgi, tabii ki yalnızca bır araç değıldır, kendı ereğini kendi içinde taşıyan bir amaçtır ve bu amaç da insan bireyinin ruhsal gelişimidir. Emeğin ürününün son amaç olmadığı konusunda Einstein'ın görüşünü kabul edebılırız. İnsanın son amacı, yine insanın kendısıdır. Somürü toplumunda geniş halk kitlelerinin artı değerın üretilmesinde aracı olarak kullanılmaları, insanın temel yapısını bozabilir, ama tümüyle ortadan kaldıramaz. İnsanın kendi özüne yabancılaşması, bu arada bilgi eylemine de yabancılaşması, ınsanın özünün gelıştiği ve zenginleştiği tarıhsel süreç içinde geçici bir biçımdir yalnızca. Kapitalist yapının gelişme sürecini özetlerken Marx'ın değindığı nokta da aynen budur: "Eğer sınırlı burjuva biçimini bir yana

bırakırsak, zenginlik, bireyin gereksinimleri, yetenekleri, tüketim biçimleriyle üretim güçlerinin tümünden, evrensel alışverişin yarattığı evrensellikten başka nedir ki? Zenginlik, insanın yaratıcı güçlerinin mutlak olarak ortaya çıkışı, önceki kuşaklardan miras aldığı tarihsel gelişimi kendi amacını kendi içinde taşıyan en son erek olarak sürdürmesi, **daha önce ulaşılmış** aşamalardan bağımsız olarak insanlığın tüm güçleriyle birlikte bu amaca doğru ilerlemesi değilse, başka nedir ki?"[18]

Akıl, gelişmiş ve sürekli gelişen, yeni bilgilerle zenginleşen düşünce olarak, yalnız insanın sahip olduğu bir yetenektir. Bununla birlikte ancak akıllı bir varlık akılsız şeyler yapabilir. Seçme yeteneğine sahip tek varlık olan insan, bu yeteneğiyle bütün diğer hayvanlardan üstündür ve salt bu nedenden ötürü yeryüzünde yaşamın korunmasından sorumludur.

Bugün insanın ulaştığı aşama, insan yaşamıyla ilgili temel sorunların, tüm insanlığı ilgilendiren dünyasal sorunlar olarak ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu gerçeğin farkına varması, insan varlığını tehdit eden içinde bulunduğumuz tarihsel durumdan onu kurtaracak, tarihte daha önce görülmemiş, insan varlığının ve bilgisinin dünyada bir eşine rastlanmayan tek varlık olduğunu vurgulayan (bunu bir paradoks olarak görmeyelim) bu durumdan kurtulmasını sağlayacak tek alternatifi bulmasında yardımcı olacaktır.

NOTLAR:

1. **Biyoloji**, ed. B.A.Kuznetsov, Moskova 1977, s.205.
2. **Age.**
3. K. Marx, **1844 Ekonomi Politik Elyazmaları**, (Rus.) Moskova 1967, s.146.
4. **Age**, s.72.
5. N. Tinbergen, **The Herring Gull's World**, Londra 1953, s.XIV.
6. R. Wallon, **L'évolution psychologique de l'enfant**, Paris 1968, s.33.
7. Bkz. U.R. Roitman, **Bilgi ve Düşünme**, (Rus.) Moskova 1968, s.51.
8. K. Marx / F. Engels, **Alman İdeolojisi**, (Rus.) Moskova 1968, s.31.
9. V.G. Childe, **Society and Knowledge**, Londra 1956, s.9.
10. N. Tinbergen, **age**, s.232.
11. **Age**, s.234.
12. **Age**, s.233.
13. **Age**, s.234.
14. F. Engels, **Doğanın Diyalektiği**, (Rus.) Moskova 1964, s.226.
15. L.V. Krunşki, "Hayvanların Aklı Var mı?", **Priroda**, No. 8, 1968, s.62.
16. Platon, **The Apology**, Loeb Classical Library, No.36, Harvard, 1977.
17. A. Schopenhauer, **Sämtliche Werke**, Leipzig 1877, c.6, s.74.
18. K. Marx, **Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, 1857-1858**, Berlın 1974, s.387.

KAYNAK:
Social Sciences, 1988 / 2.

insanlığın evriminde genel eğilimler

aleksander zubov*
ingilizceden çeviren: sevil kutlar

İnsanlığın geleceği, özellikle uzak geleceği ile ilgili öngörüşlerin bilim ile bilim-kurgu arasındaki belirsiz alanda yer aldığı varsayılır, hatta bunların salt hayal ürünü olduğu bile düşünülür. Oysa bugün çağdaş bilmimin elinin altında bulunan bilgi hazinesi öylesine geniştir ki hem bu tür öngörülerde bulunmasının zamanı gelmiştir, hem de bunu yapması gereklidir. İnsanlığın geleceği ile ilgili yayınların sürekli artmasına bu nedenle şaşırmamak gerekir. Gelecek, filozofların, bilgisayar uzmanlarının ve biyologların ilgisini çekmiştir. Özellikle, insanın gelişmesinin çok değişik yönlerini, bir sürü yan dalı ile araştırmaya kendini adamış olan antropoloji, insanlığın ileri evrimini, ilgili bilim dalları ile birlikte araştırabilir ve ayrıca böyle bir araştırmaya katkıda bulunması gerekir. Antropoloji, (özellikle fiziki antropoloji) insanın fiziksel yapısı ve biyolojik doğasında ortaya çıkan değişimlerle ilgilenmelidir, her ne kadar bu özellikleri, toplumsal bir varlık, ya da çağdaş düşünürlerin kullanmayı yeğledikleri terimle, bölünmez toplumsal bir varlık olarak insanın sürdürdüğü yaşamdan ayırmak mümkün olmasa bile.

İnsanın biyolojik evriminden söz ederken, "toplumun biyolojisi"nin evrimi de göz önünde tutulmalıdır. Bu evrim, gelişen maddenin üst ve alt düzeyleri arasındaki diyalektik ilişkiyi, bir üst düzeyin alt düzeyi içermesini ve alt düzeyde geçerli olan yasaların bağımlı, yani üst düzeye boyun eğer durumda oluşunu kapsar. Öte yanda, alt düzeyin üst düzeyle karşılıklı etkileşimini küçümsememek gerekir,

* Tarih bilimleri doktoru, Sovyetler Birliği Bilimler Akademisi Etnografya Enstitüsü'nde bölüm yönetmeni. Etnik odontoloji alanında uzman. "Odontoloji", "Etnik Odontoloji" vb. gibi monografilerin yazarı.

çünkü bizim konumumuzda bu biyolojik olanın toplumsal olan üzerindeki etkisi demektir ve yalından karmaşığa doğru yükselerek hareket eden evrimin en yaygın genel yasalarının sürekliliğini gösterir.

Yeryuzunde yaşayan diğer canlılarla karşılaştırıldığında, insanı bir araştırmanın nesnesi yapan en belirgin özelliği, maddenin evrimi içinde nitelik açısından yeni bir düzeyi oluşturmasıdır ve bu nedenle evrim süreci içinde kozmik bir öneme sahiptir. İnsanın evrimi, maddenin evriminin evrensel süreci içinde yer aldığına göre, insanın geleceği, bir bütün olarak Evrenin evriminin dışında düşünulemez. "Toplumsal yaşantının ve bilginin evrim süreci ve izlediği yol, insan ile dünyanın birbirine derinden bağlı bir bütün olarak ele alınması gerektiğini savunan maddeci diyalektiğin temel savını doğrulamakta ve zenginleştirmektedir. İnsan ile dünya (veya daha belirgin olarak insan ve gelişen Evren) arasındaki bütünlük, doğa ve doğaustü (toplumsal) olarak nitelenen alanlar arasında ortaya çıkan derin ayrımın çerçevesi içinde ele alınmalıdır. Bu bütünlüğün kendini gosterdiği alanlardan biri de, Yeryüzünde ortaya çıkan yaşam ve zekânın, gelişen metagalaksinin dünyasal sıfatları olarak belirlendiği olasılığıdır."[1]

İnsanlığın geleceğine hangi açıdan bakarsak bakalım, salt antropolojik veya sosyolojik bir bakış açısını benimsesek bile, yaklaşımımız mutlaka kozmik olmak zorundadır ve bu eğilim yıllar geçtikçe daha da belirginleşecektir. İnsanlığın gelişimindeki genel eğilimleri, belli ölçüler içinde uzak sayılabilecek bir geleceğe doğru yönelttiğimizde, mutlaka kozmik sorularla karşılaşacağız: Uygarlıklar ne kadar yaşayacaklar? Uygarlığın gelişimine, Evrenin evrimsel dinamiğinin koyduğu nesnel bir sınır var mı? Evrende düşünen varlıkların işlevi nedir? İçinde bulunduğumuz aşamada bu soruları yeterli bir güvenle yanıtlayamasak bile, bu soruları tümüyle yok sayarsak, geleceğe herhangi bir umutla bakma şansımızı da yitirmiş oluruz.

Bu yazıda, anthropogenesis (insanın ortaya çıkışı, yaradılışı) ve noogenesis (aklın ortaya çıkışı) gibi genel eğilimlere yönelen evrimin ışığında, kozmik bir yapı gösteren insanoğlunun evrim süreci ile ilgili sorunları tartışacağız. İnsanın evrimi, yalından karmaşığa doğru yukselen maddenin ana evrimsel akışı içinde yer aldığına göre, insanlığın geleceğine değgin tüm tasarımlar ister istemez bu ana akıntının içinde yer alacak ve genel özellikleri ile ilgili olacaktır. Evrimin ana akışı, ya da başka bir deyişle, Evrende maddenin gittikçe daha karmaşığa yonelen orgutlenişi, geometrik açıdan yukarı doğru fırlatılmış bir merminin izlediği yol olarak düşünülebilir. Bu akış aynı zamanda, sureklilik ile kendi içinde ayrışmanın diyalektik bütünluğünün ozelliğini de taşır: Maddenin evrimi sürecinde hiyerarşik dönemlere tekabül eden bir takım hareketsiz noktalara veya bazı göreceli olarak bağımsız ve dengede durağan örgütlenme düzeylerine sahiptir.[2] Evrimsel akış, karşıtların savaşımı içinde, yeni duzeylere geçişi sağlayacak spazmotik değişimler aracılığı ile ileri doğru atılmaktadır. Akışın bu özellikleri içinde bulundurduğu biyolojik ve toplumsal bileşimlerde ozellikle kendini gösterir. Yaşamın evrimine, sürekli birbirleriyle savaşım halinde bulunan iki gelişme eğilimi eşlik etmiştir. A. Severtsov'un adlandırışı ile, bunlardan biri idioadaptation (oznel uyum ki bu tek tek, özel gelişmeyi belirler) ve diğeri de aromorphosis (mutlak ilerleme, örgütlenmede bütünüyle gelişme) olarak tanımlanır. Çevre ile ilişkileri en iyi biçimde düzenlemeyi amaçlayan uyum sağlama süreci içinde, yeryüzündeki yaşam biçimlerinin çoğunluğu öznel uyum yolunu seçerek, belirli çevre koşullarının zorunlu kıldığı morphophysiological, ya da fizyolojik bedensel biçimlerde

ayrışmaya gitti. Evrimin izlediği bu yol, görece olarak kısa zaman birimleri içinde, canlıların ekoloji içinde kendilerine en uygun yeri bulmak için verdikleri savaşımda avantajlar sağladı ve türlerin çevreleriyle en iyi, en uygun ilişkiyi kurmalarına olanak verdi. Yalnız daha uzun dönemler sözkonusu olduğunda, çevrede meydana gelen ani değişiklikler, ayrışmayı ölümcül kıldı, çünkü uyum sağlamakta daha önce yararlı olan yapısal özellikler yeni koşullar altında mahvedici oldu ve evrim sürecinin geri döndürülemez oluşundan ötürü değiştirilemedi. Oysa aşırı uçlar arasında gidip gelmeyen, görece olarak istikrarlı koşullar altında ayrışmış biçimler pratikte sonsuza kadar varlıklarını sürdürebilirlerdi ama yaşam süreçleri içinde örgütlenme düzeylerini bütünüyle geliştirme olasılığından tamamen yoksundular. Bu evrim ağacının dallarını oluşturdu ama mutlak gelişmenin ana akışını simgeleyen gövde, daha büyük uyum sağlamayı gerçekleştiren aromorphosis zinciri sayesinde dar morfofizyolojik ayrışmanın dışında kalmayı başardı. Yeryüzündeki yaşamın evrimi boyunca, evrim sürecine eşlik eden ana özellikler arasında en önemlileri olan evrenselleşme, kendi kendini yönetme, bilgi edinme (bilgi evrimi) ve çevreyle türsel bütünleşme[3] gittikçe daha fazla avantaj sağlayarak, daha belirgin biçimde ortaya çıkma olanağını buldu.

Bazı bilimadamları evrenselleşmeyi canlıların gelişmesinde en çok dikkati çeken özellik olarak görme eğilimindeler.[4] Evrim sürecinde aromorfoz değişimlere, normal olarak değişik çevrelere uyum sağlamak için daha geniş olanaklar eşlik ediyordu ve bu da daha fazla evrenselleşme anlamına geliyordu. Canlıların ana evrim akışı içinde kazandıkları en önemli özellik, ayna görüntüsü ve analiz gibi yöntemlerle işleyen mükemmel bir mekanizma olan merkezi sinir sistemi sayesinde edindikleri karmaşık ve çok değişken davranış biçimleriydi. Bir beyne sahip olma (Vernadski bunu encephalosis olarak tanımlamıyor) ana evrimsel akışın en önemli belirtisi olarak ortaya çıktı ve evrenselleşmenin de temel taşı oldu. Yeryüzünde maddenin ana evrim süreci boyunca ulaştığı en üst nokta insan beynidir. Bir yandan evrenselliğin avantajlarını hem yansıttığı, hem de kanıtladığı halde, öte yandan zaman ve uzay savaşında bir seçme mekanizması olarak ne denli değerli olduğunu gösterdi. İnsan beyni aynı zamanda insan varlığının evriminde etken olan faktörlerin bir sıçramayla gerçekleştirdikleri koklü gelişmenin bir ürünüdür. Kolektif çalışma, insan beyninin gelişmesinde ve dolayısıyla evrenselleşmede seçici bir uyarı görevini yaptı. Bu süreçlerde görülen ani hızlanma, maddenin evriminde daha yüksek, toplumsal biçime geçişe neden oldu.

Ana evrimsel bakış içinde evrenselleşme, diğer önemli bir süreçle, kendi kendini yönetme ile her zaman çok yakından ilişkili olmuştur. "Bunun anlamı evrim sürecinde organizmanın giderek çevre koşullarından kendini daha bağımsız kılması ve yaşamsal işlevleriyle bireysel gelişmesinde daha çok otonom, yani kendi kendine kararlı olmasıdır."[5] Kendi kendini yönetme, kendini denetleyen bazı mekanizmalara sahip olmakla başlar ve bunların en önemlisi merkezi sinir sistemidir. Ana evrimsel özelliklerden aromorfozun yaşam biçimlerinde otonomiyi, ya da bağımsız olmayı nasıl etkilediğini gösteren dramatik bir örnek değişmeyen beden ısısı ile yavrulara süt vermedir. Davranışlarda daha çok bağımsızlık kazanma süreci, bireyin sinir sisteminin üst düzey işleyişinde daha bağımsız oluşuyla ilgilidir ve bu da genetik olarak belirlenmeyen bilginin gittikçe gelişerek, daha çok paylaşılması demektir. İnsan beyni yeniliğe, değişime açıktır ve programlanabilir. Bunun anlamı da zorunlu olarak genetik programa bağlı olmayışıdır.[6]

Genetik programların uygulanışında sinir sisteminin üst düzey işleyişinde

daha fazla bağımsızlık kazanmaları organizmaların önceden sezinledikleri tepkileri göstermede daha değişken, daha hareketli ve daha hızlı olmalarını sağlamaktadır. Böylece organizmaya bireysel deneyimler kazanma ve bunları geniş çapta kullanma olanağı verilmiş olmakta ve yeni edinilen bilgilerin taşınmasında bireyin oynadığı rol artmaktadır. Bu sistemdeki tümel bilgi düzeyinin korunmasına, hatta artmasına neden olmaktadır. Ana evrimsel akışın bir diğer önemli özelliği böylece ortaya çıkmaktadır: Bilginin artırılması, birikimi ve daha etkin biçimde kullanılması. Eğer bilgiyi, değişken çokluğun bir yansıması (ayna görüntüsü)[7] ve enerjinin (maddenin) zaman ve uzay içinde dağılımında görülen tekdüze olmayışın bir ölçüsü[8] olarak tanımlarsak, bunun ana evrimsel akışın her düzeyinde izlenebilen bir bilgi evrimi olduğunu görürüz.

Evrende bilginin yoğun biçimde büyümesi, homojen plazma döneminden sonra ve dolayısıyla enerji ve maddenin tekdüze olmayan dağılımı ile başladı. Yaşamın evrimi boyunca süregelen bilginin evrimi, genome'da bilgi birikimi ve bilgi edinme süreçlerinin dönüşümsel değişimleri gerçekleştirecek rolünün devreye girmesi ile başladı. Beynin gelişim sürecinde, bilgi edinme işlevlerinde ve özellikle önceden tahmin edilemeyen durumlarda ortaya çıkan sorunları çözümlemede insan beyni gittikçe bağımsızlaşarak, merkezi bir önem kazandı. Evrimsel açıdan, bu insan beyninin ileri aşamada bir yansımayı veya düşünmeyi (reflection) ve önceden sezinlediği durumlarda gösterdiği tepkilerde büyük bir hıza ulaşmayı başardığını gösteriyordu.

Evrim sürecinde insanoğlunun kazandığı en gelişmiş özelliklerinden biri de, öndeyileriyle tasarımlarını bir bütün olarak ele alıp, genel sentezlere ulaşmak amacıyla ve önsezilere dayalı tepkilerini yeterli kılacak biçimde, insanlığın uzun süreli belleğinde birikmiş olan bilgiyi kullanmayı ve analiz etmeyi başarmasıdır. Maddenin evriminde ulaştığı toplumsal düzeyde, insanın kazandığı bu yetenek, yeryüzünde yaşamın ana evrimsel akışı içinde temel bir özellik olarak belirdiği için ayrıca önem taşır.

İnsan bilinci ve kazandığı toplumsal bilinç, edindiği yeni kodlama sistemleriyle birlikte, en uzak gezegenlere varıncaya dek dünyanın sayısız görüntüsünü kapsayan, boyutları çok geniş bir bilgi birikimine sahiptir. Bilinç, bilgi ile enerjinin bir bütün olarak birleşmesinin en yetkin belirtisidir. Bilginin aktif olarak kullanılmasını sağlayan bir mekanizma ve maddenin kendi kendini örgütleme sürecinde ortaya çıkan, enerji karşısında bilginin belirleyici rol oynadığı bir merkezdir. İnsan beyni gibi maddesel bir dayanağa sahip olmasaydı, bilgi enerjiyi denetleyebilen bir güç haline gelemezdi. İnsan toplumu, en karmaşık bilgi edinme ve değiştirme yetisine sahip olan bilgi sistemidir. Tüm evrim sürecinin özü, Evrendeki bilginin yapıcı işlevini devreye sokmasında yatmaktadır. Bir hayli ekonomik bir yapıya sahip olan bilginin anti-entropi etkisi *(bilginin evrimsel özelliğinden ötürü, hem seçerek ilerlemesi, hem de karmaşığa yönelmesi, sistemdeki olasılığı artırmak —entropi— yerine azaltmaktadır. —Çevirenin notu)* ve denetleyici, düzenleyici işlevi, evrimsel akışta, zekânın ve insan aklının (noogenesis) ortaya çıkışında kendini gösteren işlevsel belirleyiciliğe bir açıklama getirebilir. Bu önermeyi dile getirirken, hiçbir evrim modelinde bilgiyi maddeden ayırmanın mümkün olmadığını söyleyen yazarlarla tamamen aynı düşüncede olduğumuzu belirtmemiz gerekir.[9] Maddenin enerji ve bilgi özelliklerinin oluşturduğu topluluk, bu yazarlar tarafından dünyanın maddesel bütünlüğünün bir belirtisi olarak ele alınır.[10] Evrim ilerledikçe enerjinin bilgiye bağımlılığı gittikçe artar.

Canlıların evrim süreci bir başka gelişme eğilimini daha devreye sokmuştur ve

bu da evrenselleşme ve evrimsel potansiyelin birikimi gibi diğer ana süreç eğilimleri tarafından belirlenen çevreyle sınıfsal, veya türsel bütünleşmedir (taxanomic integration). Türsel bütünleşme, evrim ağacının dallarının sayısında azalmada ve evrimsel potansiyelin tek bir sınıfta , veya turde (taxon) yoğunlaşmasında kendini göstermektedir.[11] Türsel bütünleşmenin gelecekte bir sınırı olacaktır ve bu da sistemin belli bir duruma ulaşmasına, yani tüm çokluğun, ayrışmanın bütünleştiği ve insanlığın birleşmeyi başardığı bir aşamaya bağlıdır. Şimdiki durumda bütunleşme süreçleri gittikçe hızlanmakta ve insanoğlunu gittikçe bu aşamaya yaklaştırmaktadır.

Ana evrim akışının gösterdiği eğilimlerin ağır ağır buyüyerek gelişmesi, evrim sürecinin kendi kendini düzelterek ilerlemesi, yani evrimin evrimi olarak ele alınabilir. Bu mekanizma, evrim biyologlarından I. Shmalgauzen ve onu izleyen K. Zavadski ile E. Kolçinski tarafından incelenmiş ve açıklanmıştır.[12] İnsanın ortaya çıkışını (anthropogenesis), bir bütün olarak kendini geliştiren evrim mekanizmasının bir ürünü ve ana akış diye nitelendirdiğimiz, ağır ağır gelişerek büyüyen evrim sürecinin temel eğilimlerinin bir sonucu olarak değerlendirebiliriz. İnsanın ortaya çıkışı, ana evrim akışının gelişme eğilimleri için yolu açtı ve maddenin evriminde biyolojik aşamaya ulaşıldığında bu eğilimler evrimin kesintisiz devrelerinde ve evrimsel potansiyelin dağıtılmasında işlerlik kazandılar. Maddenin evriminde yeni bir aşamaya, toplumsal düzeye ulaşıldığında, emek veya işgücü ve toplum gibi evrimin yeni güdücü güçlerinden oluşan sistemler sayesinde evrim sürecinin ana akışı hızlandı.

Ana evrim sürecinin bir ürünü olarak insan, temel evrimsel nitelikleri en yetkin biçimde kendinde toplaması ile (bizim gezegenimizde tabii), gezegensel evrenselliği ve hatta belli özellikleriyle kozmik evrenselliği ile, çevreden en fazla bağımsız oluşuyla (morfofizyolojik özellıklerini değiştirmeden tüm ekolojik yuvaları — nışleri— doldurmuş bulunmaktadır), dev bilgi potansiyeli ve buna bağlı yönelme ve yerleşme alanı en geniş tür oluşuyla övünmektedir. Üst düzeyde, daha karmaşık bir örgütlenmeye yönelen ana akışın evrimsel formları, çevre ilişkilerinde belirli, geçici süreler için en iyi uyumu kurmaktan kaçınmakta ve bunun sonucu olarak ana evrim akışı, pratikte ulaşılamaz gorunen sonsuz insanın (Man-infinite) evren sistemiyle mutlak ve en iyi uyumunu sağlamaya doğru yöneldiği görülmektedir. İnsanın toplumsal bilinç sisteminde oluşan dünyanın —mikrokozmosun— bilgi görüntusüne sürekli yenileri eklenmekte ve böylece daha kesin, daha gerçekçi bir görüntü oluşmaktadır. Bu da insanoğlunun potansiyel olarak var olan kozmik rolunü ve kozmik gelecek üzerinde hak iddia ederek talepte bulunmasını belirlemektedir.

Tartışılan konu ile ilgili olarak, ortaya çıkan bu duzenliliklerin belirli ortak bir özelliği olduğunu vurgulamalıyız: Ya bizce bilindiği kadarıyla ana evrim akıntısını, ya da nitelik açısından birbirinden farklı olan iki içeriğini, biyolojik ve toplumsal evrimi belirlerler. Buradan kalkarak şoyle bir varsayım yapma hakkını kendimizde buluyoruz: Bu düzenlilikler yeterince geniş bir zaman ufku içinde ortaya çıkmışlardır ve maddenın evrım surecınde birden daha fazla duzeyde kendilerini göstermişlerdir. Toplumsal düzey ortaya çıktığı ve geliştiği surece biyolojik olanın güçlu etkısi altında kalmıştır. Bunun sonucu olarak yeni belıren toplumsal formasyonlar büyük olçude onceki biyolojik gereksinimlere gore duzenlendiği halde bunlar baskın ve kesın belirleyıcıler olmaktan uzak kalmıştır.[13] Bizim durumumuzda bu azalma veya güçten duşme yalnızca biyolojik ön gereksinimler için değil, ana akıntının daha geniş ön gereksinimleri için de geçerlidir.

Bize gore bu indirgeyici görüş, bütünüyle temellendirilmiş durumdadır. Dünyanın maddesel bütunluğü ve maddenın hareketının değişik düzeylerde ve biçimlerde birbiriyle bağlantılı olduğu görüşüyle temellendırılmiştir. Ayrıca bu indirgeme yapıcı özellikler taşır.[14] Ana evrim akıntısının nitelikleri gittikçe büyüyerek, daha belirgin bıçımde ortaya çıktıkları ve sürekli yeni içerikler kazandıkları için aynı duzenlılıklerın sonsuza kadar uzanacağı varsayımını kabul edebiliriz. Ana evrım akıntusının temel nitelikleri, bizi kaçınılmaz bıçımde insanoğlunun geleceği ile ilgili şu varsayımlara götürecektir. 1) İnsanoğlu madde varlığının daha da otonom ve evrensel bıçımıne dönuşecek (orneğin, uzayda ve okyanusun derınlıklerınde yaşayabilecektır), yeni enerji kaynaklarını dızgınleyecek ve iklimden, yeryüzünün varolan besin ve enerji kaynaklarından daha bağımsız olacaktır; 2) Dunya hakkındakı bilgi birikimini çok daha fazla genişleterek, daha zengın ve daha kesın bır model oluşturacak ve sonsuz uzun zaman birımleri içinde daha ileri gelişmeyı ve varlığını sürdürmeyi sağlayacak tasarımlarla, ongorüşlere daha çok önem verecektir; 3) Değişiklıklerın bir bütün olarak birleştiği aşamaya ulaşacaktır (turu içinde yenı taxonomic alt bölünmeler olmadan bireysel değişkenlığını veya değışıklığı koruyarak ve zenginleştirerek).

Marksızmın klasikleri, ınsanoğlunun geleceği ile ılgili ayrıntılı bir tablo çızerken, bunun birleşmış, zengin bilgi ve enerji kaynaklarına sahip, yüksek düzeyde orgütlenmış toplumsal bir organızma olacağını öndeyılemişlerdi

Zaman ufkumuz halen varolan toplumsal sıstemlerin çok ötesıne uzandığı için ınsanoğlunun geleceğınden bahsettiğimizde, her zaman birleşmış bir insanlığı düşünürüz. Bu da bızım duşüncemizde, zaman ölçüsü ancak Evrenin evrimi ile karşılaştırılacak kadar genış olan evrimsel eğılımleri ızlemeye çalıştığımızı gosterır. Eğer ınsanoğlu evrımın ana akıntısı içinde yer alıyorsa, o zaman pratıkte sonsuza kadar gelişmeye açıktır ve bu yetiye sahiptir. Bu ıyimser görüş, Vernadski tarafından, biyolojık alandan akıl alanına geçişi açıkladığı teorısinde ele alınmıştı. "Kültüre sahip olan ınsanın yarattığı uygarlık, yenı ideolojık gücün bıyolojık alanda bir orgütlenme biçimi olduğu ıçın ve tarıhsel olarak, veya daha kesin söylendiğinde jeolojık olarak bıyolojık alanda varolan örgutlenme düzeyi ile aynı çızgıde bulunan en önemlı doğal olay (fenomen) olduğu ıçın yok edilemez veya kesıntıye uğratılamaz."[15] Vernadskı'ye gore akıl alanının ortaya çıkışı, geleceğe değgın daha genış bir sürecın, noocosmogenesis (kozmos aklının ortaya çıkışı) dıye adlandırdığı bir alanın başlangıcını belırler. Böylece onun düşüncelerı, ana akıntı süreçlerının evrensel zaman ve uzay boyutlarında sureklılığı kavramını da içerir.

İnsanın gelecek evrimiyle ilgili bu ıyımser goruş, evrım ile uğraşan birçok Sovyet bılımadamı ve ozellikle filozoflar tarafından benımsenmiştir. Örneğin A Koblov şöyle der: "Maddenin ana evrımsel akışı içinde sosyal biçime ulasmıs maddenın ortaya çıkışı, aynı zamanda metagalaksi, galaksi, güneş sistemi ve bizim gezegenımızde bıyolojık, fizık ve dığer alanlar uzerınde yukselen sosyal alanın gelişmesi olduğu ıçın ve maddenın toplumsal bıçımı gıttıkçe daha fazla doğal nesneyi kendi eylem alanı içıne çektiği için, sonsuz gelişme yetisıne sahip, surekli ılerleyen gezegensel, kozmık ve kozmolojık bır unsura donusmektedir."[16]

Bunun karşıtı olarak ortaya çıkan goruş ise, bizim uygarlığımızın da dıger uygarlıklar gibi evvelkı gelişmesının nesnel olarak belırlediği bir sınıra sahip olduğunu ve bu sınıra ulastığında yasamı ımkansız kılacak kosulları yarattığı için uygarlığın kendi kendını yok edeceğini savunur. Evrende uygarlıklar doğar ve uygarlıklar olur. Varolma süreleri oylesıne kısadır kı, birbirleriyle ılıskı kurmaya

zamanları yetmez. Birçok Batılı düşünürün gelecek ile ilgili tahminleri aşırı karamsar ve kasvet vericidir, çünkü görüşlerini istatistik verilere dayatırlar ve bu veriler dünyanın doğal kaynaklarının tükenmekte olduğunu, nüfus artısı, çevre kirlenmesi gibi sorunların yanısıra insanın üstünde gittikçe ağırlaşan genetik bir yük olduğunu gösterir. Sürekli ekolojik ve demografik sorunlardan, besin ve enerji krizlerinden soz ederler. Gösterdikleri istatistik veriler gerçekten sarsıcı ve ürkütücüdür.

Vernadski'ye göre insan jeolojik bir güce dönüştüğünde ilk kez, eylem alanından doğacak sonuçların gerçekte kozmik boyutlar taşıdığını farketti. Biyolojik alandan yeni bir evrimsel aşamaya, akıl alanına geçiş, evrimin tüm geri süreci tarafından hazırlanmış nesnel ve kaçınılmaz bir aşama olduğuna göre, akıl alanının ortaya çıkışı ile başlayan geçiş döneminde biyolojik alanda belirecek krizlerin de kaçınılmaz olduğunu varsayabiliriz. Bu krizlerin bizim uygarlığımız için bir çeşit meydan okuma, evrensel evrim akıntısını izleyip, izleyemeyeceğini kanıtlayacağı bir tür sınav olarak düşünebiliriz.

Bu insan zekâsı için, yeryüzündeki evrimin ona kazandırdığı kozmik evrim akıntısına katılma potansiyelini gerçeğe dönüştürme yetisine sahip olduğunu kanıtlayabileceği bir çağrıdır. Evrimin ana akıntısı sürecinde ortaya çıkan yaşam biçimlerinin, bilgi birikimlerinin yeterli ve örgütlenmelerinin mükemmel olması gerekiyor ki, yıkıcı faktörlerin üstesinden gelebilmek için uygun önseziye dayalı tepkiler gösterebilsinler. Bu, ana akıntının en önemli pratik ölçütüdür. Böylece önümüzde şu temel soru beliriyor: Ana evrim sürecinin yukarıda sözü edilen belirleyicileri (evrenselleşme vs.) insanın sonsuz evrimi için mutlak bir güvence veriyor mu? Vernadski ve Teilhard de Chardin bu soruya olumlu yanıt veriyorlar. Onların görüşüne göre, Evrende temel bir işlevi yüklenmiş olan zekânın ortaya çıkması için gereken koşulları hazırlayan genel evrim süreci, insanı korumaktadır. Bu görüşe bütünüyle katılmakla birlikte, şöyle bir açıklık getirmek istiyoruz. Burada ne tur bir zekâdan soz ediyoruz? Yeryüzunde ortaya çıkan zekâdan mı, yoksa genelde zekâdan mı? Eğer genelde zekâdan söz ediyorsak, bunun Evrende çok onemli bir işlevi yerine getirdiği olasılığını da hiç kuşkusuz kabul edebiliriz.

Bu konuda Engels şöyle diyor: "Maddenin bütün dönüşümlerinde hiç kaybolmadan, sonsuza kadar aynı kaldığını ve hiçbir sıfatının kaybolamayacağını kesinlikle biliyoruz. Öyleyse aynı şaşmaz kesinlikle yeryüzünde yarattığı en üst varlığı, düşünen zihni de yok edeceğini ama bununla birlikte başka bir yerde ve başka bir zamanda onu yeniden yaratacağını soyleyebiliriz."[17] Evrendeki düşünen zihin yok edilemez (evrensel evrim akıntısının yok edilemediği gibi). Ama bu, bireyde kendini gösterdiği durumlar, yani bireysel düşünen zihinler için geçerli değildir.

İnsanlığın kozmik geleceğine, mümkün olanın ve gerçek olanın diyalektik prizmasından bakmak gerekir. Şunu unutmamak gerekir, biz evrimin ana akıntısından soz ederken, onu yalnızca tüm eğilimlerin bir bütünü olarak görüyoruz ve bu eğilimlerin insanoğlunun evrimini kozmik alana doğru yonelttığı ve gelişmesini sonsuza açık kıldığı varsayımlarını yapmamıza izin verdiğini soyluyoruz. Kaçınılmaz sonu kaderci biçimde onceden belirlemek veya tam tersi, şu, ya da bu işlevin gelecekte sonsuza dek sureceğini one sürmek gibi bir amacımız yok. İlkece gezegensel bir yaşam biçimi yok olabilir ve hatta bu sıradan bir kaza sonucu bile olabilir. Ama bu, teoride sonsuza doğru yönelindiğinin tersini kanıtlamaz, yani bu bir çelişkiyi değil, ancak kaçınılmaz bir fırsatı belirler. Doğal olarak, zaman geçtikçe, ana akışın evrilen biçiminin güvenilirliği, teorik olarak büyüyen bilgi

birikimi ve enerji potansiyeli ile orantılı olarak artacaktır. Yıkıcı faktörlere karşı önceden sezilerek gösterilecek tepkiler, gittikçe daha sistematik ve nesnel olarak zorunlu hale geleceğinden, insanoğlunu ana akış sürecine ayak uydurmada pratik olarak mutlak güvenilirlik sağlayacak bir aşamaya yaklaştıracaktır. Teorik olarak vadedilen sonsuz yaşam insanoğluna hiçbir güvence sağlamadığı gibi dikkatsizlikleri için de bahane olamaz. Tam tersine ana evrim akışı süresinde kazanılan kendi kendini yönetme (ilerlemenin bilincinde olma) gelecek için üst düzeyde bir sorumluluğu gerektirir. İnsanoğlu, ana akıntının içinde atıl olarak varolan gücü değil, kendi gücünü kullanarak gelişmenin zorluklarından ve tuzaklarından kurtulmak zorundadır.

Sovyet bilimadamları arasında gelenek haline gelmiş bir alışkanlık vardır, yazılarında biyolojik alanda ve akıl alanında insanoğlunun karşı karşıya kaldığı kritik durumlardan nasıl kurtulacağı konusunda çeşitli öneriler dile getirirler. Kritik durumlar tartışılırken yapılacak ilk iş, bu krizlerin ortaya çıktığı belirli toplumsal koşulları incelemektir. Tarih öncesi dönemin bölünmüşlüğünden birleşmiş insanlığın gerçek tarihine başarılı bir geçiş, dağınık kaynakları, enerjiyi ve bilimsel düşünceyi bir araya toplayacağı için insan aklının evrimi sürecinde ortaya çıkan dünya sorunlarının üstesinden gelmede çok geniş yeni olanakların ufkunu açacaktır. Yeni enerji kaynaklarını kullanmak (termonükleer, güneş ve gel-git enerjisi), biyoloji ve biyoteknolojide ilerleme, genetik mühendisliği, dünya çapında çevrenin korunması ve geliştirilmesi çalışmaları, antimutagenler, uzayda yapılacak belirli türden üretimi örgütlemek, bilimde ve teknikte geniş, uluslararası ortak çalışma, makro ve mikro dünyaları anlamamızda hızlı gelişme, bütün bu saydıklarımız insanın önceden sezen tepkilerine birer örnektir ve bunlar sayesinde insanoğlu ana evrim akıntısı içinde olduğunu kanıtlayabilecek, evrenselliği ve bağımsızlığı ile kozmik özelliğini pekiştirecek, uyum sağlama yeteneği ve güvenilirliği ile bir evrim çıkmazına sapmaktan kendini kurtarabilecektir. Bütün bunlar pekâlâ mümkündür. Bu durumda şu sonuca varabiliriz: Yalnızca genelde zekâ değil, özellikle dünyasal zekâ, kendi kendini yok etmeye ve Evrenin sahnesinden kendini dışarı atmaya yönelik, yasalarla belirlenebilen yıkıcı bir eğilim göstermemektedir.

Evrenin durağan olmayan karakteri, yani hareket halinde olduğu kuşku götürmez biçimde kanıtlanmıştır. 20 trilyon yıl önce, çok yoğun bir madde topağından doğuşundan bu yana sürekli genişlemektedir. Genişleyen Evrenin geleceği ile ilgili iki hipotetik model öne sürülmüştür: Biri Evrenin sonsuza dek genişleyeceğini kabul eden açık model, ikincisi de kalp atışına, ya da sarkaç hareketine benzer biçimde Evrenin bir genişleyerek, bir büzülerek geliştiğini ileri süren kapalı model. Görüldüğü gibi ikinci model eninde sonunda ana evrim akıntısının son bulacağını ve zekânın başardıklarının yok olacağını öndeyilemek zorundadır. Buna karşın astrofiziğin son verileri birinci modeli desteklemektedir.[8] Bu yüzden ana evrim akıntısının sonsuz olduğuna ve uzak gelecekte bile, Evrenin gelişme dinamiğinin kaçınılmaz biçimde kötü sona, yani şu sırada evrim süreci içinde bulunan zekânın yok oluşuna yönelik bulunmadığına inanmak için yeterli nedenimiz bulunmaktadır.

Ana akıntı içinde beliren yaşam biçiminin sonsuza kadar gelişme olasılığının bulunduğunu teorik olarak kanıtlamanın zor olmadığını gösterdik. Bu sonuç bizi şöyle bir soruya yöneltiyor: Bu yaşam biçimi her zaman, bugünkü tanımı ile insanla mı ilişkili olacaktır? Her biçimin doğal bir sınırı vardır ve bu sınırı koyan da belirli bir içeriğe uymak zorunluluğudur. Akıl alanının evriminde kritik bir

dönemden sonra insanoğlu yok olmayacak veya bir ana akıntı biçimi olarak ortadan silinmeyecektir. Bununla birlikte uzak gelecekte bir zamanda kaçınılmaz olarak diyalektik negasyonunu, yani yok oluşunu yaşayacaktır (ana akıntının yeni bir düğümünde, ya da durağında) ve bundan sonra daha üst düzeyde yeni bir biçimin temelini oluşturacak ve diyalektik olarak bu biçimin içinde var olduğunu görecektir. İnsanoğlu (sözcüğün bugün kabul edilen anlamıyla) sonsuz değildir. Ama ana evrim akıntısının içinde olduğu için, bir alt düzeyin temeli üzerinde yükselecek ve ondan ana akıntının belirleyici özelliklerini alacak olan yeni üst düzey biçiminde varlığını sürdürecektir. Engels'in deyişiyle burada "sonlunun içinde sonsuzu, geçici olanın içinde ebedi olanı"[19] görüyoruz.

Evrimin toplumsal biçiminin negasyonu, diyalektik negasyon, yani maddenin hareketinde bir üst biçime geçiş olasılığı ile ilgilidir. Bu yaklaşım insanoğlunun sonsuz yaşamını ve toplumsal biçim olarak gelişmesini reddetmediği gibi, eninde sonunda yok olacağını da belirlemiyor. Maddenin hareketinde daha üst düzeyde bir biçime dönüşerek varlığını sürdürdüğünü gösteriyor.[20] Ana evrim akıntısının özelliklerinin gittikçe belirginleşeceğini öngören yasaya göre, insan ve daha sonra süper insan gittikçe yükselen örgütlenme düzeylerine ulaştıkça, zorunlu olarak dev boyutlarda bir bilgi ve enerji potansiyeline sahip olacaklar ve Evrende dönüşümleri gerçekleştirecek güçleri gittikçe daha artacaktır.

Şimdiki durumda insanın Evrendeki rolünün, çok yüksek düzeyde örgütlenme ve bilgi potansiyelleri ile karşılaştırıldığında, paradoks gibi gözükse bile, çok küçük olduğunu söyleyebiliriz. Çağdaş bilimadamlarının Evrenin evrimi ile ilgili olarak çizdikleri tablo bu paradoksu açıklamaktadır. Maddenin evrimindeki daha geniş süreçlerle ölçüldüğünde, bugünkü Evrenin (yıldızlar galaksisi olarak şimdi içinde bulunduğu aşamanın) çok genç olduğu söylenebilir. Tek başına varolduğu devreden sonra geçen 15-20 trilyon yıl, hiç de öyle imkânsız gibi görünecek kadar uzun bir zaman süresi değildir, özellikle bizim gezegenimizde yaşamın en az 3,5 trilyon yıl önce başladığını anımsarsak. Eğer yeryüzündeki evrimin Evrende ortalama bir hıza sahip olduğunu kabul edersek, tüm Evrende zekânın henüz gelişmesinin görece olarak erken aşamalarında bulunduğu ve kozmik işlevini henüz yeterli açıklıkla belirleyemediği sonucunu çıkarabiliriz. Ayrıca bu, Evrende zekânın geliştiği değişik merkezler arasında iletişimin kurulamayışına ve galaktik uygarlıkların II ve III. tiplerine henüz rastlanmayışına bir açıklama getirebilir. Bizim görüşümüze göre, bizim uygarlığımızın kozmik işlevi ile ilgili ayrıntılar ancak tek bir galaktik evrim ağacı içinde yer alan yaşamın diğer zekâ biçimleri ile iletişim ve karşılıklı etkileşim sürecine girildiğinde ortaya çıkacaktır. Evrimin ana akışında ortaya çıkan ortak özellikler, gelecekte dünya insanının Evrende bir bilgi ve enerji işlevini yerine getirmek üzere çağrı alacağı ve galaksının dev üst akıl alanını (metanoosphere) yaratmak için katkıda bulunacağı konusunda varsayımlar yapmamıza izin vermektedir. Nitelik açısından yepyeni bir varlık olan bu alan, galaktik dönemin eski enerji sistemlerinin yerini alacaktır. Zaten astrofiziğin görüşüne göre, bu enerji sistemlerinin bir zaman sınırı vardır ve yıldızların enerji kaynaklarının tükenmesi ile son bulacaklardır. Trilyonlarca yıl sonra çöküş dönemine giren Evren, yeni bir bilgi ve enerji devrimine tanık olacaktır. Bu çok uzak geleceğin habercileri ilk çekingen zekâ filizleridir ve umarsız ki bizim akıl alanımız bunların içinde sonuncu değildir.

Toplumsal düzeyde maddenin ana evrim akıntısının hareketi bilinçli bir süreç olmak zorundadır. Evrimin yasalarını kavrayan insan, bu bilgisini çevreyle ve Evrenle ilişkisini en iyi düzeye çıkarmak için kullanmalıdır. Sınırsız gelişme,

sonsuz yaşam ve galaktik evrim akıntısına katılma ancak insanın Evrenin yasalarını gittikçe daha derinden deşmesi ve kavraması ile mümkündür. "Attığımız her adım bize, doğanın dışında duran biri gibi, yabancı halkları boyunduruğuna alan bir fatih gibi doğaya hiçbir şekilde hükmetmediğimizi hatırlatır. Tam tersine, etimiz, kanımız ve beynimizle doğanın bir parçası olduğumuzu, ancak doğanın içinde varlığımızı sürdürebileceğimizi ve doğa üstündeki egemenliğimizin, bütün diğer yaratıklardan ayrıcalıklı olarak doğanın yasalarını öğrenebilmemiz ve onları doğru olarak uygulayabilmemiz olduğunu sürekli anımsamak zorundayız."[21] Bilgi edinme süreci evrim akıntısının bilinçli olarak geleceğe yönelmesinde önemli bir temel taşıdır. Öğrenmek insanın meraklılığından doğan bir kaprisi değildir, Evrendeki ana evrim akışının zorunlu bir parçasıdır. Bilimin gelişmesinde görülen ani hızlanma ve bilgi patlaması rastlantı sonucu ortaya çıkmış değildir, tam tersine insanoğlunun kendi kendini yok etmeye mahkum edeceği ve ana akıntıdan saparak kör bir açmaza gireceği olasılığını gözönüne almayan ana evrim sürecinin gerekli buyruklarıdır. İnsanın unutmaması, her zaman hatırlaması gereken bir nokta da Evrendeki bütün süreçlerin birbirleriyle bağlantılı olduğudur ve ana evrim akıntısı içinde belirlen insanın her şeyden çok Evrene ait olduğudur. İnsanoğlunun kolektif zekâsında ortaya çıkan özgür irade görecedir, daha doğrusu kendi eylemlerini dünyanın evrim yasalarına göre frenlemek veya ayarlamak zorunda oluşunun herkes tarafından tanınan, kabul edilen biçimidir.

İnsanoğlunun geleceği ile ilgili yaptığımız ileriye dönük yansıtmalarda (projections) bir konuyu tartışmadık, o da bundan sonra gelecek yüzyıllar, bin yıllar ve on bin yıllar boyunca **Homo sapiens** (bilen insan), yani bir tür olarak insanın nasıl bir fizik yapıya, ya da tipe sahip olacağıdır. Burada sorun çağdaş insanın antropolojik tipinde ne tür değişikliklerin ortaya çıkacağıdır. Bu konuda iki ana görüş var: 1) Başlangıcından bu yana **Homo sapiens**'i belirleyen özellik, sahne doğrultusunda ilerleyen evrimin inişe geçmesi ve bir tür olarak onun sabit kalmasıdır; 2) İnsanın fiziksel tipinin evrimi devam eden bir süreçtir ve önceden bilinebilir bir geleceğe kadar da süregelecektir; bu süreç sonunda yeni bir türün ortaya çıkmasına neden olacaktır.

Bundan sonraki birkaç bin yıl içinde hiçbir parçalayıcı (disinterating) unsurun insanın ulaştığı aşamayı, çeşitliliği kapsayan bütünlüğünü değiştireceğine inanmıyoruz. Bu dönem, ırkların yoğun olarak birleşmesinden doğan dünyanın genetik hazinesinde varolan genlerin pekçok sayıda bireysel kombinezonlarının ortaya çıkışına tanık olacaktır. Antropoloji açısından konuşursak, insanoğlunun gelecekteki birkaç bin yıl içinde çok değişken ve renkli olacağını söyleyebiliriz. Bugünkü Latin Amerika halklarına bir göz atmak, geleceğin nasıl olacağı konusunda bize bir fikir verebilir. Geleceğe yönelenlerin öndeyilerine göre, bundan sonraki bin yıl içinde insan güneş sistemine açılacaktır. Galaktik uzaya açılmak amacıyla insanoğlunun bundan sonraki kararlı adımı atabilmesi için birkaç bin yıl daha geçmesi gerekmektedir. Bizden sonra geleceklerin galaktik eylemleri büyük bir olasılıkla gelecek 1-10 milyon yıl içinde en yüksek düzeyine ulaşacaktır.[22] Büyük bir olasılıkla bu uzak gelecek, bütünleşmenin diyalektik negasyonuna (karşıtına) ve evrimsel potansiyelin yeni dağılımına (mekân içinde ayrılmasına) tanık olacaktır. Bu olasılığı, hem bilgi açısından (bilgi birikimi doyma noktasına ulaştığında gelişmeye karşı olacaktır), hem de sistemin daha çok evrenselleşme ve güvenilirlik (dağılım) kazanma eğilimi açısından pekiştirmek mümkündür. Ve sonuç olarak, galaktik düzeyde diğer zekâ biçimleri ile bilgi alışverişini gerektiren yeni bir bütünleşme aşaması zorunlu olarak parçalanmışlı-

ğın yerini alacaktır.

Şunu akılda bulundurmak gerekir, bu kadar uzak bir gelecekte değil, çok daha erken bir zaman birimi içinde insanın fiziksel tipını değiştirebilecek devrimci süreçler ortaya çıkabilir ve bu ilkece mümkündür. Aşağı yukarı yakın bir gelecekte bu seçici mekanizmaların aktif etkisinin ne kadar olası olduğunu göreceğiz ama bu olasılık şu anda ve birçok durumda düşük görünmektedir.

İnsanoğlunun gen hazinesinde bulunan genlerin yeni kombinezonları seçici bir avantaj sağlayamadıkları için yeni bir türü belirlemede basamak olma görevini yüklenemezler. Mütasyon (genlerin değişimi) süreçlerinin yoğunlaştırılması ve genetik anomalilerin (anormallik) daha yüksek frekansla ortaya çıkışı da yeni bir türü belirleyemez. Genetik yükün artması sorununa ya tıp bir çözüm getirecek (antimutagenlerin —değişime kapalı genler— yardımı ile), ya da bu eğilime, genlerin değişiminde etkili olan (mutagenic) belirli faktörlere karşı (iyonize etme gücüne sahip radyasyon) daha dayanıklı olan gen tiplerinin (genotype) zamanla ortaya çıkması karşı koyacaktır. Ama her iki durumda da bu genler yeni bir türün temelini oluşturamazlar. Bilinen çeşitli genetik anormallikler seçme mekanizması açısından değerli değillerdir çünkü gudücü bir seçme ile yinelenmek yerine, bazı özellikleri sabitleştiren seçme ile sistematik olarak elenirler.

Amerikalı evrim biyologlarından Verne Grant, insanın şimdiki ve gelecekteki evriminde grup seleksiyonunun önemli bir rol oynayabileceğine dikkat çekiyor.[23] Buna benzer bir görüşe sahip olan Sovyet bilimadamı L.Gumilyov, **passionarnost** (ihtiraslı olma) diye adlandırdığı bir kavramı öne sürüyor ve biyolojik olarak belirlenen, tarsformasyon niteliği olan bu yaşam gücüne değişik etnik grupların değişik ölçüde sahip olduğunu ve bunun sonucunda seçme süreçlerinin mümkün olduğunu söyluyor.[24] Hiç kuşkusuz insanın ortaya çıkışında grup seleksiyonu bir zamanlar önemli rol oynamıştır. Buna karşın tarih döneminde hızlı toplumsal gelişme, ağır ağır oluşan gen tipi gruplarının rollerini sürekli değiştiriyordu. Bu nedenle başlangıçtan itibaren bazı insan gruplarının diğerlerinden daha fazla **passionarnost**'a sahip olduğunu söylemek ve tarih arenasında kazanılan başarıyı belirli bir gen hazinesine mal etmek yanlış olur. Tam tersine, değişik gen hazinelerine sahip grupların başarısı, normal olarak salt tarihsel nedenlere bağlıdır. Gelecek sözkonusu olduğunda, insanlığın birleşmesi bir gerçek haline geldiğinde pratik olarak grup seleksiyonuna hiç bir gereksinme kalmayacaktır.

Gelişen akıl alanının bir stimulus olarak uyarıcı görevi yapacağı, sahne doğrultusunda ilerleyen yönlendirilmiş evrimin devam edeceği olasılığına bir göz atmak ilginç olacaktır. Bu modelde, yarışan gruplar arasındaki seçme mekanizmasının ayırt edici unsurlarını tanımlamak gerekmemektedir. Bu durumda gelişme, sıradan olanın seçilmesi (orthoselection) niteliğini taşımakta ve dışardan bakıldığında sıradan olanın ortaya çıkışı (orthogenesis) olarak kendini belirlemektedir.

Bazı bilimadamları geleceğin insanının morfolojik özelliklerini, kehanet yoluyla vardıkları bazı sonuçlarla (kaburga kemiklerinde veya dişlerin sayısında bir azalma olacağı gibi) belirlemeye çalışmışlardır Örneğin A.Bistrov geleceğin insanının iskeletini gösteren bir model yaptığında, büyük bir kafatası, az sayıda kaburga kemiği, başparmak, parmak ve dışsız çene kemikleri kullanmıştı.[25] A.Bistrov'un kehanete dayanarak seçtiği bu özelliklerin gelişmenin gelecekteki yolunu gösterdiği pek söylenemez, çünkü bu özellikler seçme açısından hiçbir değer taşımaz. Kafatasının büyüklüğüne gelince, birincisi böyle olması daha üstün bir beynin varolması için gerekli bir koşul değildir, ikincisi kafatasının büyüklüğü salt biyolojik faktörlerle sınırlıdır (bu durumda çocuğun doğumu çok

daha zor olacaktır).

İnsanın daha önceki evrim aşamalarında seçme yoluyla kazandığı özellikler, hayli gelişmiş bir beyin, bir sürü işi görmeye yetenekli elleri ve tam dik duruşu, toplumsal bir varlık olarak bir hayli karmaşık ve hızla değişen yapay çevresi içinde işlevlerini normal olarak yerine getirmesi için yeterliydi. Bu durumda seçmenin ileri doğru süren gücünde ani bir zayıflama oldu ve bunun sonucunda bütün yönlendirilmiş değişimlerde, özellikle rasyonalizasyon'a, (pekiştirme) yönelik olanda bir yavaşlama görüldü. Salt biyolojik açıdan, çevresiyle olan ilişkilerinde tür kendini en iyi duruma yaklaşmış buldu ve bu da sayısal olarak hızla artan bir çoğalma ile sonuçlandı. Burada şunu vurgulamak gerekir, insanın ulaştığı çevreyle en iyi uyum, evrimin yan dallarında oluşan en iyi uyumdan özce değişiktir, çünkü onların durumunda uyum sağlamak için önemli biyolojik değişimler gerekmiyordu ve bunun nedeni de çevrenin türe uygun oluşuydu. Başka bir deyişle, türün çevreye uyum sağlaması yerine, çevre türe uygunluk gösteriyordu. En iyi uyumu sağlamada ortaya çıkan bu ters dönme, yaşam biçimini ana evrim akıntısının dışına çıkarmaz ve onu biyolojik açıdan sabit kılar, yani daha fazla ayrımlaşmasına olanak tanımaz.

Eski Taş Devrinden sonra insanın evrim hızı birden yavaşladı. "Neoantropos döneminin sahne doğrultusunda gelişen evriminde yavaşlama olduğu için onun çağlar boyu hiç değişmediğini varsaymak yanlış olur."[26] Gerçekten **Homo sapiens** türü içinde, yönlendirilmiş ve yönlendirilmemiş bazı ufak değişmeler görülmüştür.

Bütün bu söylediklerimizden çağdaş insanın fiziksel tipinin değişemez olduğu sonucu çıkarılabilir mi? Az çok öngörülebilen bir gelecekte, yani ilerdeki bin ve on binli yıllarda, insan türünde önemli değişimlerin meydana gelmesi olası değildir. Biyoloji nice sabit kalmış tür (taxon) örneğine sahiptir ve seçme mekanizmasındaki zayıflama ile geçmişin on bin yıllık dönemlerinde evrim hızında saptanan yavaşlama gözönüne alındığında, insan türünün biyolojik olarak sabitleşmesi hiç de şaşırtıcı değildir.

Tespit eden seçme (stabilising selection) —çağdaş insan için hâlâ gerçek bir önem taşıyan tek seçme biçimi— insanın morfofizyolojik tipini sağlamlaştırmaya yöneliktir. Bununla birlikte "önderlik eden ve tespit eden iki seçme biçimini birbirinden ayrı olarak ele almak, ancak soyutlama sonucunda mümkündür: Somut durumlarda her zaman aynı anda iki seçme biçimi ile karşı karşıyayız demektir."[27] Bugünün insanoğlunda seçmenin güdücü gücü çok zayıf olduğundan, bu aşamada gelecekteki evriminin ayrıntılı bir yansımasını oluşturmak pek olası görünmemektedir. Bununla birlikte şöyle bir varsayımı doğallıkla yapabiliriz, ana evrim akınsıtında tipi daha da fazla pekiştirmek için çok yavaş bir süreç olasılıkla devem etmektedir. "Toplumun biyolojisi" gelişen akıl alanında süregelen temel değişimlere karşı kayıtsız kalmamaktadır. Seçme, hem tespit edici, hem de güdücü işlevleriyle insanın anatomik ve biçimsel örgütlenmesini, eylem alanında ortaya çıkacak değişimlere uygun düşecek biçimde tutmayı amaçlayacaktır.[28]

Tabii insan ana evrim akıntısının özelliklerini taşıdığı için her zaman alt dallara ayrışmadan kalacaktır ve geçireceği olası morfofizyolojik değişimler her zaman kendi tipine bağımlı olacaktır. Buna karşın ana evrim akıntısı ile bağıntılı olan değişimlerin bir kısmının (örneğin, tipin evrenselleşmesinden doğan yeni kaynakların harekete geçirilmesi), birbiri üzerine yapılanarak, uzak gelecekte önemli bir etken haline gelmeleri mümkündür. İçinde bulunduğumuz aşamada, evrimin

bundan sonraki yüzlerce bin yıllık süreci boyunca tip içinde yatay doğrultuda hangi değişimlerin ortaya çıkacağını (bunlara soyaçekimde oluşturulacak yapay değişimlerin olası etkilerini de eklersek) kesinlikle öndeyilemek mümkün değildir. Bununla birlikte aşağıda sayacaklarımızı güvenle öndeyileyebiliriz, bu değişimler genelleştirilmiş bir yapıya sahip olacakları gibi, ana evrim akıntısının özelliklerini çoğaltmaya ve geliştirmeye yönelik olacak ve yalnızca morfofizyolojik ayrışmayı değil (örneğin, belirli bir eyleme uyum sağlama), ana akıntı sürecini daim kılmayı amaçlayacaklardır. Bilginin evrimi süreci kesinlikle süregelecektir. İnsanoğlunun elinin altında bulunan bilgi birikimi kadar bilginin enerjiyi örgütlemede oynadığı aktif rol de sürekli büyümektedir. Burada bazen toplumun evrimiyle değil, bireyin evrimiyle karşı karşıya olduğumuz söylenmektedir. Buna verilecek yanıtımız, özeli olmayan bir genelin bulunmadığı ve genelin ancak özelde kendini belirlediğidir.

Bireyin bilinci, toplum bilincinin ulaştığı düzeyin üzerinde şekillenmektedir. Ortalamada 20. yüzyılın eğitilmiş kişisi, 19. yüzyılın ortalama eğitilmiş kişisinden bilgi açısından daha zengindir. Bu maddenin hareketinin toplumsal düzeye ulaştığı aşamada, bilgi evriminin etkinliğinin elle tutulur bir sonucudur. Ana akıntının merkezi eğilimlerinden birisi olan bu evrim sürekli gelişmekte ve hızlanmaktadır. Burada şöyle bir soru sorulabilir, bilgi evriminin maddi temelini oluşturan insan beyninde morfofoizyolojik değişimlerin meydana gelmesi olası mıdır? V.Kupriyanov bu konuda "üçüncü sıçrama"nın gerekli olduğu hakkında bir varsayım öne sürdü (birinci sıçrama maymundan insana, ikincisi de Neandertal'den çağdaş insana olmuştu). Kupriyanov'un önerisine göre yeni insan türü —**Homo sapientissimus**— (çok bilen insan!) fizik yapısında ortaya çıkacak morfofizyolojik değişimler sonucu değil, beynin gelişmiş özel dokusunda meydana gelecek bir evrim sonucunda ortaya çıkacaktır.[29] Bilimadamlarının çoğu insan beyninin, hücre sayısı, bağlantılar, bellekte saklanan ve işleme konulan bilgi hacmi ve işlevsel değişkenliği açısından bir çok olanağa, kaynağa sahip olduğu konusunda anlaşıyorlar. Gelişen akıl alanı ile birlikte değişen çevreye davranışlarıyla uyum sağlamada sahip olduğu dev potansiyel, seçme mekanizmasının etkenliğinin azalmasında başlıca rolü oynamıştır. Eğitilebilirlik ve kültürü hazetme yeteneği konusunda bugün de etkili seçme mekanizmalarının var olduğunu öne süren bilimadamlarına katılmakta güçlük çekiyoruz.[30] Gerçekte gördüğümüz kadarıyla yetenekli insanların ne mutlaka uzun yaşamaya, ne de mutlaka çok çocuk yapmaya eğilimleri var. Buna karşın, uzak gelecekte, ana evrim akıntısı ilerledikçe, insanın dış dünyayı ayna gibi yansıtmak ve analiz etmek için kullandığı aracın gelişmesi zorunlu olabilir. Büyük dönüm noktalarında, örneğin galaksiye açılma sürecinin başlangıcında, kozmos aklının ortaya çıkışı çevrede önceden tahmin edilemeyen değişimlerin doğmasına ve ana akıntının nitelik açısından daha üst bir düzeye yükselmesi için bir çağrının ortaya çıkmasına neden olabilir ve bu süreç en başta sinir sisteminin üst düzey eylem alanını etkiler. Bu zaman süresince, ağır seyreden sıradan olanı seçme mekanizmasından ötürü morfofizyolojik bütünün yavaş yavaş "kayması", mekân içinde dağılma ve tipin yapay "gelişmesi", geleceğin insanının türsel özelliklerini değiştirmeyi başarmış olabilirler. Örneğin, optimal (en iyi uyumu sağlayan) galaktik parametrelere doğru yönelmiş yakınsak yeniden yapılanmaları gözardı etmemek gerekir. Bu aşamada, yani bundan yüz binlerce, hatta milyonlarca yıl sonra **Homo sapiens** türü, büyük bir olasılıkla aynı tür olarak varlığını sürdüremeyecek ve nitelik açısından yeni bir türe dönüşmüş olacaktır, **Homo sapientissimus**'a. Eğer günü-

müz sistematiğinin ölçütleri bu durumda uygulanabilir olacaksa, **Homo sapientissimus** tümel örgütlenmesinde, morfofizyolojik tipinde ve ekolojik özelliklerinde atalarından yeterince değişik olacağı için yeni bir tür olarak sınıflandırılabilecektir.

Böylece yukarıda sözünü ettiğimiz insanlığın geleceği ile ilgili iki görüşün (morfofizyolojik evriminin son bulacağı ve yeni bir türün ortaya çıkacağı) birbiriyle bağdaşabilir olduğu kanıtlanmış olacaktır. Geleceğin ufkuyla ilgili yine de bir sorun kalıyor: Gelecekteki on binlerce yıl boyunca tür formasyonunun yoğunluğu çok düşük olacaktır. Bugün türü biçimlemeye yönelik eğilimlerin pratikte varolmayışı bunun bir kanıtıdır. Bununla birlikte, geleceğin yüz binlerce, hatta milyonlarca yıl sonrası, ana akıntı üzerinde nitelik açısından yeni bir durağı, yeni bir düğümü belirleyecek olan yeni bir türün ortaya çıkışına tanıklık edecektir ve ana akıntının genel yasaları (kozmikleşme, sınırsız bilgi evrimi ve evrenselleşme), hep birlikte bunu kanıtlamaya yeterlidir. Tabii daha uzak aşamada yapılacak tasarımlar, ana akıntının daha uzun süreli aşamalarının analizini gerektirmektedir. Eğer kendimizi bir tür olarak çağdaş insanın yaşamı ile sınırlarsak, birkaç bin yıl veya on bin yıllık zaman aralıklarında gözleme olanağını bulduğumuz kısa dönem eğilimleri bizi türün görece olarak sabitleştiği sonucuna götürür.

Çok uzak gelecekte, evrim sürecini yaşayan Evrende gittikçe daha derine inecek değişimler sonucunda yaşamın zekâ biçimlerinde büyük değişimlerin ortaya çıkacağından kimsenin kuşkusu yoktur. Yaklaşık 10^{14} yıl sonra galaksimiz derin dönüşümlere uğrayacağı bir sürece girecektir: Bazı yıldızların soğuması, gezegenlerin merkez yıldızlardan kopması izleyecektir ve bundan sonra (dev zaman birimlerini kapsayan bir süreç) sıra yıldızların metagalaktik uzayda dağılmasına gelecek ve maddenin yapısında köklü değişimler ortaya çıkacaktır.[31] Galaksimizdeki akıllı yaratıkların bundan sonraki yüz trilyonlarca yıl sonra neye benzeyeceği bir kehanet işidir. Y. Antomonov, bir biosibernetik uzmanı, son analizde zekânın biyolojik taşıyıcısının nitelik açısından değişime uğrayacağını düşünüyor.[32] Evrimin genel eğilimlerine dayanarak insanoğlunun çok çok uzaktaki gelecek kuşaklarının ana evrim akıntısının ezeli ve ebedi özelliklerini korumak ve geliştirmek zorunda olacaklarını söyleyebiliriz. Gelecekte zekânın alacağı biçim ne olursa olsun, düşünen bir varlık olarak kalacak (Engels'e göre) ve Evrende sonsuz bilgi ve enerji işlevlerini yerine getirecektir Bu çok uzak zamanlarda, Evrendeki enerji süreçleri ve var olan maddenin tümü, zekânın yeni örgütleyici ve dönüşüme uğratıcı dev bilgi gücüyle öylesine birbiriyle kaynaşacaktır ki, Evrenin fiziksel geleceğini belirlemede bu dev gücün yapacağı etkiyi küçümsemek yanlış olur. Bu aşamada insanın evrimini, maddenin evriminin genel yasalarından ayırarak tartışmak da eşit derecede yanlış olacaktır.

NOTLAR:

1. V.V.Kazyutinski, E.P.Levitan, "Evrenin Bilimi ve Dünya Görüşü", **Semlya i vselenaya**, (Rus.) 1981, sayı 1, s.38.
2. L B.Bazhenov, V.I.Kremyanski, N.I.Stepanov, "Maddenin Evrimi ve Yapısal Düzeyleri", **Voprosi filozofi**, (Rus.) 1981, sayı 2, s.95.
3. A.A.Zubov, "Yaşayan Şeylerin Evriminde Bir Aşama Olarak İnsanın Ortaya Çıkışı", **Biologiçeskiya predposilski gominizatsii**, (Rus) Moskova 1976, s.7.
4. Bkz. V.A.Netsvetayev, "Yaşayan Maddenin Evriminde Evrenselleşme Eğilimleri", **Razvitiye materi kak zakonomerni prosess**, (Rus.) Perm 1978, s.99.
5. I.I.Şmalgauzen, **Evrimsel Faktörler**, (Rus.) Moskova 1968, s 348

6. D.K.Belayev, "Çağdaş Bilim ve Antropolojinin Sorunları", **Voprosi filozofi**, (Rus.) 1981, sayı 3, s.15.
7. Bkz. A.D Ursul, **Bilginin Metodolojik Yönleri**, (Rus.) Moskova 1971.
8. Bkz. V.M.Gluşkov, **Bilim Olarak Sibernetik**, (Rus) Moskova 1964, s.53.
9. Bkz. M.I.Setrov, **Biosistemlerin Bilgi Mekanizmalarının Evrimi ve Örgütlenmesi**, (Rus.) Moskova 1978, s.180.
10. Bkz. B.V.Biryukov, V.S.Tıyuktin, "Sibernetiğin Felsefi Sorunları Üzerine", **Kibernetika, mişleniye, zhizn**, (Rus.) Moskova 1964, s.76.
11. Bkz. A.A.Zubov, "Yaşamın Evriminin Ana Özellikler Sisteminden İnsanın Ortaya Çıkışı Yasalarının Çıkarılması Olasılığı Üzerine, **Problema çeloveka v diyalektişeskom materializme**, (Rus.) Perm 1979, s.112.
12. Bkz. K.M.Zavadski, E.M Kolçinski, **Evrimin Evrimi**, (Rus.) Moskova-Leningrad 1977.
13. Bkz V.V.Orlov, "Sosyal Biyoloji, Konusu, Statüsü ve Sorunları", **Filosofiya pograniçnic promlem nauki**, (Rus.) Perm 1975, sayı 7, s.14.
14. Bkz. L.B Bazhenov, V.I.Kremyanski, N.I.Stepanov, **agm**, s.98.
15. V.I.Vernadski, **Gezegensel Bir Fenomen Olarak Bilimsel Düşünce**, (Rus.) Moskova 1977, c.2, s.33.
16. A.N.Koblov, "Kozmık Evrımde Yönelme Sorunu ve Felsefi Uzantıları", **Rasvitiye materli kak sakonomerni prosess**, (Rus.) Perm 1978, s.64.
17. F.Engels, **Doğanın Diyalektiği**, Moskova 1964, s.40.
18 E.K.Şeffer, "X Işınları Astrospektroskopı", **Zemlya i vselennaya**, (Rus.) 1981, sayı 2, s.33.
19. F.Engels, **age**, s.183.
20. A.D.Ursul, **İnsanoğlu, Yeryüzü, Evren**, (Rus.) Moskova 1977, s.222.
21. F.Engels, **age**, s.183.
22. A.D.Ursul, **İnsanoğlu...**, s.205.
23. Verne Grant, **Organizmal Evrim**, San Fransisko 1977, s.360.
24. L.N.Gumılyov, "Etnogenesıs ve Etnosfer", **Priroda**, (Rus.) 1971, sayı 1, s.3.
25. A.P.Bıstrov, **İnsanın Geçmişi, Şimdiki Durumu ve Geleceği**, (Rus.) Leningrad 1957.
26. Y.Y.Roginskı, **Antropogenesis Sorunları**, (Rus.) Moskova 1969, s.184.
27. I.I.Şmalgauzen, **age**, s.146.
28. V I.Strelçenko, **Organik Evrimin Diyalektiği**, (Rus.) Leningrad 1980, s.184.
29. V Kupriyanov, "Homo Sapıens Üzerine Duşünceler", **Sputnik**, Temmuz 1980.
30. V.Grant, **age**, s.359.
31. I S.Şklovskı, **Evren, Yaşam, Zekâ**, (Rus.) Moskova 1980, s.108.
32. Y.G.Ahtomonov, **Maddenin Evrimi Üzerine Düşünceler**, (Rus.) Moskova 1976, s.168.

KAYNAK:
Social Sciences, 1988/1.

din eleştirisi ve hoşgörü düşüncesi — devrimin düşünsel kaldıracı

tarihsel-sistematik bir taslak

joachim kahl*
almancadan çeviren: gülçin güçhan

Fransız Devrimi'nın din politikası ve din felsefesi açısından yaşadığı süreç 1905'te devlet ve kilisenin birbirinden ayrılmasıyla, yani laiklikle son buldu. Sözkonusu sürecin hazırlık aşaması, Galya'nın resmi kilise anlayışının despotik zaferiyle başlamış, XIV. Louis'nin zamanında Nantes'in 1685'deki buyrultusunun geçersiz kılınmasıyla doruk noktasına ulaşmıştı. Devrimin yaklaşık yüzyıl öncesi ve yüzyıl sonrasını kapsayan bu zaman dilimi, onun derin tarihsel köksalmışlığını ve geniş kapsamlı etkilerini, yani evrenin dünyevileştirilmesi ve dinsel bilinç biçimlerinin dağılması sürecindeki teşvik edici ve hızlandırıcı rolünü göstermekedir.

Ancak bu arada Fransız Devrimi "Burjuvazinin din maskesini **tamamen** atarak **açıkça** siyasal temelde başarıya ulaşan ilk ayaklanmasıdır" diyen Friedrich Engels'i de aynı konuma düşürmüş bir aşırı basitleştirmeden kaçınmak gerekiyor.[1] Kuşkusuz, Almanya ve Hollanda'daki ilk burjuva devrimleriyle, ya da İngiliz Devrimi'yle arasındaki çağ farkı, İncil'le ilgili bir meşruiyet ideolojisinin geri çekilmesinde de kendisini göstermişti. Daha önceki toplumsal dönüşümlerin hiçbiri, Fransız Devrimi kadar geniş boyutlu din-eleştirici unsur ortaya çıkartmamış, böylesine kilise karşıtı bir dinamizm geliştirmemiştir. Ancak yine aynı dönemde her türden yeni dinsel bilinç biçimlerinin, kült ve tarikatların oluşuverdiğini de gözardı etmemek gerekiyor.[2] Robespierre'in devrimin doruğunda "yüce varlık"ın (Être suprême) devlet kültünden sözederek "ateistlik" adını koyduğu

* Dr.Dr. J.Kahl, 1941 Marburg/Nürnberg doğumlu, filozof. Çalışma alanları: Din felsefesi ve eleştirisi, etik, estetik, kültür felsefesi. Yayınları: "Pozitivismus als Konservatismus", "Widerstand gegen Staatsgewalt".

samandan bir kuklayı ateşe atmış olması da, analitik yönelim noktası açısından üzerinde durulmaya değer bir olgu. Fransız Devrimi, klasik burjuva-demokratik devrimi olarak da, insanlığın dinî mistifikasyondan kurtuluşu, yani laikleşme sürecinde yalnızca bir —ama belirleyici bir— aşaması olabildi.

"Ancien régime"de (eski rejimde), Fransız hükümdarlarının resmi ünvanı olan "Hıristiyanların Hıristiyanı Kral"ın (rex christianissimus) feodal mutlakiyetçi devletindeki kilise tarihine özgü onkoşullar nelerdi? Kral, Tanrı inayeti ile Kral'dı; saygınlığını onun dünyadaki temsilcisi olarak kazandığı için hiç kimseye değil, sadece Tanrı'ya karşı sorumluydu. "Kutsal Kandil"in vağıyla takdis[3] edilmesi kendisini kutsal kılıyor, devletin merkezi ve üzerinde önemli hükümranlık haklarına sahip olduğu kilisenin de efendisi sayılıyordu ki, bu, Kral'ı Papalık'ın iktidar iddialarının karşısında da bağımsız hale getiriyordu. Bu Galya devlet kiliseciliği, Nantes'in Fransız Protestanlarına (Hügno'lara) oldukça geniş özgürlükler tanıyan hoşgörü buyrultusunun 1685'de kaldırılmasıyla tepe noktasına ulaştı: Kral hazretlerininkinden farklı bir dine geçmek, cezalandırılması gereken bir suç haline getirildi yeniden. Buyrultunun resmen geçersiz kılınmasından çok önce başlayan zorba baskılar, Hügno'ların yaşamını zindana çevirdi. Koyuşturma ve baskı yöntemlerini başlıklar halinde sıralarsak: Kiliselere saldırı ve imha; sadece geceleri cenaze törenlerine izin verme; okulları kapama; çocuk kaçırma ve yeniden vaftiz etme; tövbe edenleri ödüllendiren "dine dönüş tonları"nın kurulması; "Dragon"lar (Protestanların bulunduğu bölge ve evlere, barbarca zor kullanan atlı askerlerin yerleştirilmesi); falaka; zindan; kürekli gemilerde kole olarak çalıştırma; idam.

Ülkeyi terketmenin kesinlikle yasak olmasına karşın onbinlerce Hügno yurtdışına kaçtı. Kendilerine hatırı sayılır burjuva özgürlükler tanıyan Hollanda'daki sürgünlüklerinde dinî bağnazlıkla ilgili yıkıtücü deneyimleri teorik açıdan üretici bir biçimde işlemeyi ve ilk Fransız Aydınlanmacılığına varacak olan ileriye yönelik fikirler geliştirmeyi başardılar. Rotterdam'a kaçmış ve bir papazın oğlu olan Pierre Bayle, 1686'daki "İsa'nın 'onları girmeye zorla' sözleri üzerine felsefî yorumu"nda, (Commentaire philosophique sur le paroles de Jesus Christ: "Contrains les d'entrer"), mezhep ve din özgürlüğü istemini, geniş kapsamlı fikir ve dünya görüşü özgürlüğü istemi biçiminde radikalleştirdi. Ateistler için dahi hoşgörü ilan edip, faziletli yaşayan ateist bir toplumun düşünülebilir olduğunu savunurken, din ve etiği, inanç ve bilgiyi birbirinden ayırdı. Bu faik dünya modeliyle Fransa'nın fikirsel ve siyasal gelişmesi, hatta tüm Avrupa düzeyindeki aydınlanmacılıkta önemli bir kişilik haline geldi.

Pierre Bayle'ın her türden dogmatizm ve bağnazlığa karşı kuşkucu sayılan eleştirisinin yanında, onsekizinci yüzyılın seksenli yıllarında, "Vasiyet"i ölümünden sonra kopyalar halinde dolaşmaya başlayan ve "huzur kaçıran", o esrarengiz "papaz cüppeli ateist"[4] Jean Meslier'in keskinliği su götürmez din ve toplum eleştirisi de yer aldı.

Nitekim Champagneli bu köy rahibi, o zamana dek ayrı yürüyen, Meslier'in ölümünden sonra da bir süre için tekrar ayrılan iki teori şeridini, insanlık tarihinde ilk kez birbirine bağladı: Ateist materyalizm ve ütopik komünizm. Bu anlamda Voltaire'in bile, 1762'de Meslier'i uslu bir deist olarak "zararsız" gibi göstermesi, onun eserini ancak "arındırılmış", yani yumuşatılmış ve kısaltılmış biçimiyle yayımlamaya cesaret etmesi şaşırtıcı olabilir mi? (Metnin tamamı ilk kez yüz yıl sonra Amsterdam'da yayımlandı, ilk bilimsel baskısı ise ancak 20. yüzyılın yetmişli yıllarında yapıldı.[5])

Meslier'in çıkış noktası, nedeninin feodal beylerın devlet tarafından korunup kilise tarafından da takdis edilen sömürüsünde yattığını gördüğü, köylu halkın gündelık kitlesel yoksulluğuydu. Halkın üretici emeğinden geçinen ve bu "iş muamelesi"nde de "tıpkı iki hırsız" gibi karşılıklı yardımlaşma ıçınde olan soylular ve kilise mensuplarının asalak karakterini mahkum edıyordu.[6] Bu siyaset ve dinin, dünyevi ve kiliseye özgü nüfuzun içiçeliği yonundekı anlayış, Meslier'ı şu eşsiz formülasyonu kullanmaya sevketti: "Tyrannıcıdıum" denen çok eski hak, yani tiranı öldürme hakkı.

Bir köylüden örnek verirken şöyle diyordu· "Öğreniminde eksiklik olabılir, ama benim burada mahkum ettiğim iğrenç koşullar ve tıksindirici despotlukları doğru değerlendirecek muhakeme gücünde kesinlikle eskıklik yok... Dünyanın tüm 'büyük'lerinin ve soyluların, papazların bağırsaklarıyla asılıp boğulmalarını istiyor. Bu ıfade kaba, yontulmamış, çirkin gelebılir ınsana, ama şunu da kabul etmek gerekır ki bu sözler açıksözlü ve naiftir; ifade kısa fakat anlamlı, çünkü bir ıki sözcükle bu adamların neye layık olduklarını anlatıyor" diyordu.[7]

Bu sözler, tıpkı uzaklarda çakan şimşekler mısali, Meslier'ın gerçekten de eserinin sonuna doğru tüm gücüyle çağrısını yaptığı devrimin habercisiydiler. Feodal-klerikal baskı ve aptallaştırmadan kurtulma yönteminin somut, açık tanımı, sonraları dillerden düşmez olmakla birlikte, bu sözcüklerin asıl sahibi unutuldu, ya da bir bilinmez olarak kaldı. Ludwig Feuerbach, teolag Fnedrich Kapp'a 1868'de yazdığı bir mektupta şoyle diyordu: "Eski Fransız Devrimi'nin şu önermesi üzerinde ısrarla duruyorum: En son rahibin bağırsağında en son kral sallanana kadar hiçbir şey düzelmeyecek."[8]

Temelli bir eğitimden geçmiş ve bilinçlı bir antik materyalizm geleneğiyle bağlı olan Meslier'ın "Vasiyet"inde, Fransa'da daha sonraki gelişmeye özgü unsurlar ortaya çıkmaktadır. Eşitlikçi mal ortaklığı komünizmi Gracchus Babeuf tarafından benimsendi; materyalist ateistliği ise, teorilerini tamamen burjuva sınıf konumlarına dayandıran Denıs Dıderot ve Paul Thiry d'Holbach tarafından geliştirilip sistematikleştirildi.

Feodal-klerikal despotluk sistemine yónelık aydınlanmacı saldırı yalnızca ateist bakış açılarıyla sürdurulmekle kalmadı, —şıddetından ve hedefinin netliğinden bir şey yitirmeden— deızmin bır konumundan çıkılarak da yürütüldü.

Deizm, felsefî açıdan arınmış, soyut bir tanrı kavramında ısrar edıyor ve tanrıyı, dünyayı yaratan ama onu kendi iç yasallıklarına terkeden "yüce varlık" (être suprême) olarak ululaştırıyordu. Rasyonel ve aynı zamanda da doğal bir dın idealından yola çıkılarak Hıristiyanlıktakı (ve diğer dinlerdeki), tanrının bu dünyada kendini açığa vurması teorisi, hurafecı ve fanatık bulunarak reddediliyordu. Ancak gerekçeler zıncını ister ateizmle, isterse deizmle sona erdirilsın, ya da isterse panteizmle açık bırakılsın, sonuçta İncıl'ın kutsallığı bozulmuş, mucizenin büyüsü kalmamış, kılısenın hoşgörusüzlüğü mahkum edılmiş, papazların düzenbazlıkları ortaya çıkarılmış, tanrının merhametı denen şey alaşağı edilmişti.

Voltaire ve J.J.Rousseau'nun, kişisel, duygusal, politık, ideolojik ve felsefî bir dizi alanda birbirlerıne sıddetle karşıt çıkan deızmleri, iki cephede sürdurdükleri savaşlarında bır vandan geleneksel vahyi-ılahi dıne, diğer yandan ise ateizme karşı olmalarında uyuşuyorlardı. İkı düşünür de, batıl ıtıkatlardan uzak, modern bir dinin ınsanlarl bırarada yaşamanın düzenlenmesi ıçın kaçınılmaz olduğunu savunuyorlar ve materyalist ateızme de ateş puskurüyorlardı: Materyalıst ateizm ahlak açısından bır ışe yaramazdı, hatta toplumsal açıdan zararlı bıle denebılırdi,

çünkü insanlara ne teselli verebiliyor, ne de onları dizginleyebiliyordu.

Rousseau'nun, Jakoben devrimcileri teorik cihazlandıran "Toplum Sözleşmesi" (1762) adlı siyasi-felsefî baş eserinin "Yurttaş Dini" (religion civile) adlı bölümünde şöyle deniyor: "Her yurttaşın, ana görevlerini sevdirecek bir dini tanıması, devlet için çok önemli bir şeydir... Yurttaş dininin kuralları yalın, az sayıda olmalı, net bir biçimde formüle edilmeli, yorum ve açıklamalar gerektirmemelidir. Herşeye kadir, bilge, hayırsever bir tanrının varlığı, her şeyi kucaklayan bir kudret, öteki dünyada yaşam, haklıların ödüllendirilmesi, tanrıtanımazların cezalandırılması, Toplum Sözleşmesi'nin ve yasaların kutsallığı, olumlu dogmalardır."[9]

Rousseau'nun deizmiyle yönünü ilk çizen Robespierre olmadı, Fransız Devrimi bütün olarak kilit belgelerinde "yuce varlık"a dayanıyordu. 26 Ağustos 1789 tarihli "İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi"nde şöyle deniyordu: "Meclis, insan ve yurttaş haklarını yüce varlık ve onun koruması altındakiler adına şu şekilde tanımakta ve ilan etmektedir."[10] Salt suslü retoriğe indirgenmemesi gereken benzeri formülasyonlar, 24 Haziran 1793 Anayasası'nda ve 22 Ağustos 1795 Direktörel Anayasası'nda da yer almıştır.[11]

Meclis, İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nin 10. maddesinde inanç ve din özgürlüğünü net bir biçimde formüle edip, böylelikle katolisizmin tekelci konumunu devlet dini olarak ortadan kaldırıyor; bu, dolaysız olarak protestanlara ve —1791'deki yeni bir kararla da— yahudilere yarar sağlıyordu. Yeni oluşan burjuva egemenlik, Galya Kilisesi'nın önceleri pek söz konusu edilmeyen geleneklerinden yola çıkarak, Katolik Kilisesi'nin iç yapı ve örgütlenmesine müdahale etmeye başladı ki bu, yüzyıllardır Fransa'daki "Hıristiyanların Hıristiyanı" kralların yaptığından başka bir şey değildi.

Meclis, yüksek miktardaki devlet borçlarının bir bölümünü kapatabilmek amacıyla, 2 Kasım 1789'da kilisenin tüm mallarını ulusal mülk ilan etti. Papazlık kurumu, "Rahiplerin Sivil Anayasası"yla (constitution civile du clergé) Katolik Kilisesi'nın feodal-hiyerarşik üstyapını ortadan kaldıran hukuksal ve mali yeni bir konuma kavuştu (1790). Kilise yönetimi, oluşmakta olan burjuva devlet cihazına entegre edildi. Din adamları, devlet hizmetlisi olarak, oy hakkı olan tüm yurttaşlar tarafından seçimle getirilmeye başlandı.

Meclis, 27 Kasım 1790'da katolik piskoposların karşı-devrimci çoğunluğunun direncini kırmak için tüm rahipleri, kendi metninde de bir kez daha din adamlarını bu yurttaşlık yeminine davet eden, "ulusa, yasaya ve krala" bir sadakat yeminine çağırdı.[12] Yemini, 130 piskopostan yalnızca 7'si etti. Kilise, bir yanda anayasaya sadık, "meşrutî" rahiplerin oluşturduğu büyük, öte yanda da yemini reddedenlerin oluşturduğu küçük grup olmak üzere ikiye ayrıldı.

Papa VI. Pius, 1791 baharında yazdığı iki kısa yazıyla tüm devrimi, özellikle de İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'ni ve Kilise'nın sivil anayasasını tanrı düşmanı ve anti-Hıristiyan olarak lanetlediğinde, tüm Fransa'da varolan bu ikilemin cepheleri iyice sertleşti. Papa, Breve Quod aliquantum'da, "böylesi bir eşitlik ve özgurluğu herkes için ilan etmekten daha anlamsız bir şey düşünülebilir mi?" diye yazıyordu.[13] Yemini reddeden rahipler bunun üzerine, karşı devrimi dindar katolikler arasında yerleştirme amacıyla, ideoloji yayıcı olarak, toplumsal konumlarını daha yoğun kullanmaya başladılar.

Öğrencilerine, kilise mimberi ve günah çıkartma hücresinde, tanrısız devrimcilere katıldıkları ve eski kutsal düzeni bozdukları takdirde, ebedi selameti yitirecekleri yönünde baskı yapıyorlardı. Bunun da ürününün alınabileceği, 'endée'-

deki asilzade ve refrakterlerin, yani yemini reddeden rahiplerin ideolojik ve örgütsel ortak oyunlarıyla kızıştırılan kraleı ayaklanmayla (1793) kanıtlanmış oldu.

İkilem "kiliseler kavgası" biçiminde tırmanmaya başladı; siyasal çatışmanın üzeri, dinsel çatışmayla "örtüldü".[14] "Burjuva ulusal kilise"[15] denemesi, devrimin gelişmesini boğuyordu; bunun üzerine önceleri —Galya Kilisesi'nin örgütlenme modelinin etkisi yüzünden— tahayyül sınırlarını aşan, kilise ve devletin ayrılması yönünde ilk adımlar atıldı.

1792 Eylül'ünde nüfus işlemleri laikleştirildi: Doğum ve ölüm, evlenme ve (hukuken ilk kez meşrulaştırılan) boşanma artık sadece kilise defterlerine değil, resmi devlet kayıtlarına geçilmeye başlandı, ki bu toplumsal kazanım Almanya'da ancak Bismarck zamanında elde edilecekti.

Laik bakış açıları olan, ama aynı zamanda da parlak "Hıristiyanlığı çözme" hareketinin unsurlarını benimseyen bir başka önlem de, miladi hesabın 1793'de kaldırılması ve Cumhuriyetçi takvimin, Gregoryen takviminin yerini alması oldu. Birinci yılı 1792'nin Eylül'üyle başlayan bu devrim takvimi, yeni bir çağın başlangıcında bulunmanın kahramanlık bilincini yansıtmaktaydı. Ölçüm işleminde de yeni uygulamaya konan ondalık sistem temelinde hesaplı bu takvim, Fabre d'Eglantine'in de Ulusal Meclis'te dediği gibi, "papaz büyüsü yerine doğa gerçeğini" oturtma iddiasındaydı.[16]

Yedi günlük hafta yerini on günlük haftaya terketmek zorunda kalmıştı. Pazar günü, yerini "Dekadi" denen istirahat gününe bıraktı. Ancak gündelik yaşamın bu biçimde, eski Cermen modeline göre düzenlenmiş yeni ay adlarıyla da pekiştirilerek "Hıristiyanlıktan uzaklaştırılması"nda başarılı olunamadı. Olunamazdı çünkü aydınlar tarafından akılcı bir biçimde halkın büyüyen gereksinimleri gözardı edilerek uygulamaya konmuştu. Yeni ölçü ve ağırlık birimleri (metre ve gram) insanların eşya ve mekân üzerindeki egemenliklerini genişletirken, yeni takvim bir ayakbağı olarak kaldı ve bu yüzden de benimsenmedi.

Bu arada "Hıristiyanlıktan uzaklaştırma"nın kuşkusuz bazı halk katmanlarında kök salan ya da oralarda yankısını bulan biçimleri de vardı. Dinî baskının içerik ve amblemlerine karşı protestoda kendisinden söz ettirerek büyüyen özbilincin ifade biçimleri. 1793-1794 yıllarının, Paris'te değil de, Orta Fransa'nın taşrasında kaynağını bulan fırtınalı olaylar onyıllar önce başlamış olan bir "Hıristiyanlıktan uzaklaştırma" ve laikleştirme toplumsal sürecinin görkemli doruğunu oluşturuyordu.

Gerçekte —Michel Vovelles'in geniş araştırmalarına bakılırsa—[17] inanca bağlılığın gizliden gizliye sarsılması, dindarlığın sessizce yitmesi ve "dinî uygulamada hiçbir şüpheye yer yoktur"un yavaş yavaş ortadan yokolması gibi —tek tek bölgeler, kentle kır, kadınla erkek arasındaki karakteristik farklılıklarıyla birlikte— aydınlanmanın yükselmesinden ayrılamayacak gelişmeler daha 1750'lerde varlık göstermeye başlamıştı.

O ağırlık ve yoğunluklarıyla gerçekleşmesi ancak devrimci mücadelelerin sıcağında mümkün olan önemli süreçler nelerdi?

Ana süreç, daha eski rejimin krizi sırasında ideolojik açıdan bocalamaya başlamış, en ufak nedenlerle görevinden çekilen ve çoğu kez de evlenen 20 binden(!) fazla katolik rahibin istifası oldu.[18] Bunların kiliseleri metruklaştı, kapandı, ya da "sağduyu mabetlerine" dönüştü.

Tüm ülke çapında sansasyon uyandıran ve diğerlerine de örnek teşkil eden istifa, yurttaşlık yeminini ilk eden din adamlarından biri olan Parisli piskopos

Jean-Baptiste Gobel'inkiydi. Gobel, 7 Kasım 1793 günü idari ve hukuki mümessiliyle birlikte ulusal meclise gelerek, "hurafe"yi ve "yobazlığı"terk ettiğini ilan etti. Bundan üç gün sonra Gobel, o zamana kadarki katedrali Notre Dame de Paris'de, bir kadın oyuncunun —kilisede alelacele kurulan bir dağın üzerinde— özgürluğü canlandırdığı bir "özgürluk ve sağduyu şenliği"ne katıldı. Ünlü metropolit kilise, "sağduyu mabedi" ilan edildi. Gittikçe hızlanan bu gelişmelerin elverdiği uygun ortam sayesinde, kilise yağmalamalar, kiliseye tecavüzler ve putkırma eylemleri, devrime bağlı ve görevinden çekilmeyen kilise mensuplarının sözcüsü piskopas Henri Grégoire tarafından, kendisinin kullandığı "vandalizm" terimiyle tanımlandı ve mahkum edildi.[19] Çanların indirilip askeri amaçlar için eritilmesi, gümuş ve altın ibadet teçhizatının, paranın değerini koruma amacıyla devlete teslim edilmesi, tüm bunlar, meşruti papazların gozyumması ve yardımları ile çok önceden başlatılmıştı.

Ancak kısa bir süre sonra pratik-yurtsever düşünceler geri çekilerek, ateist olmaktan çok küfürbaz bir kilise ve din eleştirisinin duygusal gereksinimleri başgöstermeye başladı. Dinî fanatıklik birden, kendisini en iyi örnek olarak Joseph Fouché'nin biyografisinde gösteren din karşıtı fanatikliğe dönüştü.[20] Fouché (1759-1820), taşrada devrim komiseriyken eline geçirdiği baltayla haçları, krüsifileri, aziz tasvirlerini ve kilise masalarını parçalayıp yakmazdan önce on yıl tarikat keşişi olarak yaşamış ve kendisi törenlerle takdis edilmeden, müstakbel rahipleri yetiştirmişti. Napolyon'un polis bakanı olarak kariyer yapıp zengin olduktan sonra, tüm alçak gonüllülüğüyle tek mutluluk kaynağı kilisenin kucağına geri döndü.

Fransız Devrimi kendisine yine de, ölümü mistiklikten arındırma ve cenaze törenlerini dünyevileştirmedeki üretken katkısı dolayısıyla teşekkür borçludur. Fouché, 10 Ekim 1793 tarihli bir karanameyle mezarlıkları kilisenin yetki alanından alarak, belediyelerin yetki alanına geçirmişti. Hangi dine mensup olursa olsun tüm insanlar için ortak son istirahat yerinin girişinde, şu yazı bulunacaktı: "Ölüm, ebedi bir uykudur."[21]

Fouché'nin kişiliği, nasıl salt bir fanatiğin ruh yapısına indirgenemezse, "Hıristiyanlıktan uzaklaştırma" da yalnızca yıkıcı eylemler olarak açıklanamaz. Bu karmaşık sürecin bütününde, örneğin Johannes yortusunun ateş yığınının içeriğini bağımsızlığı simgeler şekilde değiştirmesi, karnaval maskeleriyle yapılan ayinler gibi, halk külturünün eski geleneklerine işaret eden hareket ve davranış biçimleri bulunmaktaydı.[22] Bir çok yerde, kilisenin önündeki pazar meydanında, "kör inanç" malzemeleri —günah çıkartma hücreleri, aziz tasvir ve figürleri, papaz cüppeleri ve kitapları, tespihler, inciller— üstüste yığılmış, yakılmış ve etrafında Sankülotlar şarkı söyleyerek dans etmişlerdi. Bunun dışında "pispopos başlıklı eşek"in dolaştırıldığı yürüyüşler düzenlenmiş, eşek arabaları papaz giysileri ve piskopos başlığıyla "süslenip" —"soytarı piskopos"[23] denen Ortaçağ geleneğine bağlanarak— din adamlarının otorite iddiaları alaya alınmıştı. Köylü sankülotların eylemlerinin bu kendi özgü dilleriyle anlattığı şeyin, kentli konuşmacıların propagandacı, ateşli gerekçelerle formüle ettiğinden hiçbir farkı yoktu: Yani kendilerine artık kilise makamlarınca vasilik ettirmemek ve dinî fetişlerden de kurtulmak istedikleri ve bunun da gerekliliği.

Fransız Devrimi sırasında putkırma eylemlerinin ideolojik anlamı da işte buydu; bu eylemlerin genel bir resim ve sanat düşmanlığıyla ilgisi, Almanya ve Hollanda'daki ilk burjuva devrimlerinin resim duşmanlığına kıyasla daha azdı.[24]

Fransa'daki devrimin tarihsel olgunluk derecesi, tam da geçmiş çağlardaki resme saldırılarla karşılaştırıldığında belirgin bir biçimde ortaya çıkar.

Devrim, "vandalist" yadsıma ile yetinmeyip, kilise ve kraliyete ait sanat yapıtlarının korunma ve bakımını bir devlet görevi yaptı. Louvre'un, 1793'te saraydan, bir ulusal müzeye dönüşturülmesi, bu politikanın iç mantığını açıklıyordu. Sanat, kilisenin kutsallık alanı ve feodal özel'lığından koparıp alınmıştı. O artık dinin selamet taşıyıcılığının aracı ya da lüks statü sembolü olmaktan çıkmış, eğitim aracı ve estetik zevk sujesi olarak bir burjuva kamuoyuna —eğilim olarak da tüm halka— sunulmuştu.[25]

Sanat, devrim şenliklerine verilen biçimlerde, uzaklaştırmayla ilgili olaylarla doğan, yine bu olaylarla gelişen, onlara eşlik eden, tamamlayan, düzelten, özgün kültürel yapıtlarda[26] dolaysız olarak günlük siyasi güncellik kazandı. Dinî ve laik özellikler, eski biçim ve yeni içerikler, devrimci geçişin tekrarı olanaksız karma biçimleri halinde sanatta birleştiler. Zirveyi, Robespierre'ın girişimiyle 8 Haziran 1794'te Paris'te (ve diğer yerlerde) düzenlenen "Yüce Varlık Şenliği" (fête de l'être suprême) oluşturdu.

Şenliğin programatik temeli, meclisin Robespierre tarafından formüle edilen 7 Mayıs 1794 tarihli "Yüce Varlık Üzerine Buyrultusu"ydu. Buyrultu'nun giriş bölümü şöyleydi: "1. Madde: Fransız halkı yüce varlığın varlığını ve ruhun ölümsüzlüğünü tanır. 2. Yüce varlığa yaraşan ibadeti, insanlık görevlerinin yerine getirilişi olarak kabul eder. 3. Namussuzluk ve tiranlıktan nefret etmek, tiran ve hainleri cezalandırmak, yoksullara yardım etmek, güçsüzleri korumak, ezilenlerden yana olmak, başkalarına elden geldiğince iyilik göstermek ve kimseye haksızlıkta bulunmamak, bu görevlerin başında gelir."[27]

Paris'te, ressam Jacques Louis David tarafından düzenlemesi yapılan şenlik alayı, François Joseph Gossec ve Etienne Nicolas Méhul'un müziği eşliğinde Tuileri ulusal parkından yola çıkarak, Mars Alanı'na geldi. Orada bir konuşma yapan Robespierre —sanki bir papazın görevini yerine getiriyormuşçasına— bir meşaleyle, ateizmin çirkin saman kuklasını ateşe verdi; küllerin arasından, bilgeliğin yanmayan boyheykeli çıktı: Tanrı'ya ve ölümsüz bir ruha dayanan deizmin bilgeliği.

Robespierre'i, Jakobenlerin iktidarının bir ay sonra yıkılmasını ne önleyebilen, ne de ondan daha uzun ömürlü olabilen bu yeni devlet kültüne hangi siyasal ve ideolojik amaçlar bağlıyordu? Robespierre, Rousseau'nun öğrencisi olarak yalnız katolikliğe karşı eleştirel bir tutum almakla kalmıyor, insanları uygar "erdem" anlamında harekete geçirmekte tinsel bir gücü olduğuna inanmadığı materyalizm ve ateizmden de —büyük ölçüde moral açıdan— nefret ediyordu.

Deist devlet dini, ona göre, katoliklığın ve ateizmin yerini almalı ve özellikle de Hébertistlerin elinde Hıristiyanlıktan uzaklaştırma eylemlerini aldığı kışkırtıcı ve Tanrı'ya küfredici biçimlerle yara aldığına inandığı din ve inanç özgürlüğünü —ne çelişki!— yeniden sağlamalıydı. "Bir ayini engellemek isteyen de, ayin duasını okuyan kadar fanatıktır (...) Meclis, barışçı din adamlarının kovuşturulmasına hiçbir zaman izin vermeyecektir; ancak, ellerindeki mevkinin gücüne dayanıp önyargıyı ya da krallığı, cumhuriyete karşı destekleyici biçimde yurttaşları kandırmaya kalkışanları da her defasında şiddetle cezalandıracaktır."[28]

Hıristiyanlıktan uzaklaştırma, Robespierre kendilerini 1793 Kasımı'nda net bir biçimde mahkum edene dek, jakobenlerin hükümetteki dağlı partisi tarafından başından beri çekimser bir tutumla karşılanmıştı. Bunun arkasında, —ki burada yanılıyordu— devrimi gözden düşürücü ve onu kitle tabanından kopar-

mayı amaçlayan bir aristokrat komplonun yattığından şüphe ediyordu. Ancak Hébertistlerın, örneğin devrimin "demokratik bınalarıyla" eşit yüksekliğe getirmek amacıyla kilise kulelerini kısaltmak ve yıkmak gibi sekterce girişimleri, gerçekten de yanlış yola sevkedıcı olmaktaydı. Ropespıerre, bu "din karşıtı maskeli gösteriler"in[29] karşısına, haklı olarak din ve inanç özgürlüğünü getiriyordu ama, deist temeldeki cumhuriyetçi devlet kültü denemesiyle de bunu kendı elleriyle yaralıyordu.

Bu deneme başarıya ulaşamazdı. Kendisinden beklenen uzlaştırıcı işlevi yerine getıremezdi. Çünkü dünya görüşü ve din polıtikası açısından varolan farklılık ve zıtlıkları ortadan kaldırmak yerine iradi olarak bunlara bir yenisini daha ekliyordu. Ama bundan da önemlisi, 1794 baharında sertleşen ve Jakobenlerin düşüşüne yol açan politik-ekonomik çıkar çatışmaları, sönük bir deızmin —istediği kadar Mars Alanı'nda çoşkuyla kutlansın— akılcı metafiziğin yardımıyla yatıştırılamazdı.

Yeni gelişen kapitalıst üretim biçiminin uzlaşmazlıklarını dizginlemek için, daha derine yerleştirilmiş bir kaldıraca gereksinim vardı. Bunu en iyi kavrayan, —Hıristiyanlığa en ufak bir iç bağlılığı olmadan— katolik kilisesinin ideolojik ve örgütsel gücünden yararlanmak isteyen, "burjuvazinin kılıcı" Napolyon Bonaparte oldu. Napolyon, 1801'de Papa VII. Pius'la bir konkordato imzaladı. Nitekim bu konkordato katolikliği, Papalık hükümetinin isteği yönünde devlet dini halıne getırmeyip, yalnızca "Fransızların çoğunluğunun dini" ilan etti ve Galya Kilisesi'ne yakışır bir biçımde, onu devletin denetimine soktu. Napolyon böylelikle, 1791 tarihli "din adamlarının sivıl anayasası"nın uzlaşma çizgisinde hareket etmiş oldu. Devrimin 1795'te Thermidor Konseyi'nın devlet ve kiliseyi birbirinden ayırmasıyla kısa bır süre varlık gösteren laık perspektifi, ancak 1905'te amacına ulaşacaktı.

NOTLAR:

1. F.Engels, "Sosyalizmin Ütopyadan Bılıme Gelişmesi", İngılizce Baskıya Gırış (1892), **Marx-Engels Yapıtları** (Alm.), c.19, s.537, siyahlar benım J.K.
2. Mıchel Vovelle, "Vom Vendémiaire zum Fructidor des Jahres II: Dıe andere Entchrıstianisierung"den aktaran H.U.Gumbrecht, R.Reichardt, T.Schleich, **Sozialgeschichte der Aufklärung in Frankreich**. Bölüm II, Münih-Vıyana 1981, s.202-228. Aynı kışıden: **Die Französische Revolution. Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten**, (Fischer TB 4340), özellikle s.129-132 (Yeni Bir Dın mı?).
3. Bkz. Michel Vovelle, **Die Französische Revolution**, s.13.
4. Friedrıch Hagen, **Jean Meslier oder ein Atheist im Priesterrock**, Leverkusen-Köln 1977.
5. Jean Deprun, Roland Desné ve Albert Soboul'nun üç cıltlık tarıhsel-eleştirel toplu baskısı 1970-72'de çıktı Almanca (kısaltılmış) çevirisinin de temeli bu yayındır: **Das Testament des Abbé Meslier**, (Ed) Günther Menschıng (Suhrkamp Theorie), Frankfurt a.M. 1976.
6. **Das Testament...**, s.71.
7. **Age**, s.74.
8. Ludwıg Feuerbach, "Brief Nr.336 an Friedrıch Kapp vom 11 April 1868", Hans-Martin Sass (Ed.), **Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach** (= Ludwig Feuerbach, **Sämtliche Werke**, c.XIII, Stutgart-Bad Cannstatt 1964, s 352. Meslıer'nin devrımcı köylülere önerılerının günümüze dek yaşaması üzerıne başka örnekler ıçın· Friedrıch Hagen, **Jean Meslier oder...**, s.50 ve devamı.
9. Jean-Jacques Rousseau, **Der Gesellschaftsvertrag** (Röderberg Taschenbuch 65), Frankfurt a.M. 1978, s.163 ve 164.
10. Aktaran Walter Markov, **Revolution im Zeugenstand. Frankreich 1789-1799**, c.2 (Fıscher Taschenbuch 4356), Frankfurt a.M. 1987, s.105.

11. Metinler W.Markov'un belgeler cıldından aktarılmaktadır (Bkz. dıpnot 10) s 435 ve 677
12. "Dekretes über den Priestereid" için bkz. dipnot 10, s.149 ve devamı.
13. Aktaran Hans Kühner, **Das Imperium der Päpste. Kirchengeschichte Weltgeschichte Zeitgeschichte. Von Petrus bis heute** (Fıscher TB 3425), Frankfurt a.M. 1980, s.326.
14. Albert Soboul, **Kurze Geschichte der Französischen Revolution** (Wagenbachs TB 23), B.Berlın 1986, s.61.
15. W.Markov, A.Soboul, **1789. Die Große Revolution der Franzosen**, Berlın (DDR) 1973, s.165.
16. Aktaran Katharina Scheınfuß (Ed), **Von Brutus zu Marat. Kunst im Nationalkonvent 1789-1795. Reden und Dekrete**, c.1, (Fundus-Bücher 31) Dresden 1973, aynı yerde "Bericht über den Notionalen Kalender vor dem Nationalkonvent von Fabre d'Eglantine", s.137-168; alıntı 137.
17. Vovelle'ın dıpnot 2'de aktarılan, Almancaya çevrılmış ıki çalışmasına dayanıyorum Bunlarda çeşitlı yerlerde tek tek yayımlanmış sonuçlar ışlenmektedır. Makaleden alıntı s.223.
18. Şaşırtıcı ölçüde yüksek görünen bu sayı M.Vovelle'ce hesaplanmıştır. (**Die Französische...**, s.40) Bu, "kolektif bır teslım oluş" ıle eşanlamlıdır, şaşırtıcılığı bundan. (**Vom Vendémiaire...**, s.224).
19. Grégoire ıçın bkz. Jörg Rauhbaum, **Für Gott und die Freiheit. Von Meslier bis Lamenais —französische Christen zwischen Reform und Revolution**,Berlin (DDR) 1976, Bölum 2 ve 5.
20. Fouché ıçın bkz. Stefan Zweig, **Joseph Fouché. Bildnis eines politschen Menschen** (Fıscher TB 1915), Frankfurt a M. 1987, ancak tarıhsel-politik kategorıler her zaman tam yerını bulmuyor.
21. Bu kararname W.Markov'un belgeleri arasında aktarılmıştır. **Revolution im Zeugenstand...** c.2, s.523 ve devamı.
22. M.Vovelle, **age**, s.107, 128.
23. Bkz Natalie Zemon Davıs, **Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt. Gesellschaft und Kultur im frühneuzeitlichen Frankreich** (Fısher TB 4369), Frankfurt a.M. 1987, s.106 ve devamı.
24. Ernst Ullmann, "Bauernkrieg — Bıldersturm — bildende Kunst", E Ullmann (Ed), **Kunst und Reformation**, Leipzig 1982, s.76-86; Peter Klaus Schuster, "Bılderkult und Bıldersturm. Dıe reformatorısche Ablehnung der Bılder", Werner Hofmann (Ed.), **Luther und die Folge für die Kunst**, Münıh 1983, s.126-131.
25. Devrımin sanat polıtıkası ve put kırma ıle sanatın estetık değerlendırılmesı diyalektığı üzerıne ayrıntılar ıçin bkz. Kathanna Scheınfuß, **Von Brutus...**.
26. Mona Ozouf, **La fête révolutionnaire 1789-1799**, Paris 1976; Jean Ehrard, Paul Vıallaneix (Ed), **Les fêtes de la révolution**, Colloque de Clermont Ferrand (juin 1974), Paris 1977.
27. Buyrultu W.Markov'da aktarılmıştır. (Bkz. dıpnot 10), s.599-601.
28. Robespierre'ın 21 Kasım 1793 konuşması ıçın bkz. Walter Markov, **Revolution im Zeugenstand...**, c.1, s.374.
29. W.Markov, A Soboul, **1789...**, s.322.

KAYNAK:

Dıe Französische Revolution 1789-1989 - Revolutionstheorie heute, Ed. IMSF, Frankfurt a.M. 1988.

aydınlanma ve burjuva hümanizmasının ilerici dönemi

m. petrosyan
ingilizceden çeviren: yakup şahan

Feodal sistem içinde kapitalist ilişkilerin gelişimi, felsefede, edebiyatta, sanatta, kısacası, düşüncel yaşamın her dalında anlatımını bulmuştu. Yükselen ilerici burjuvazinin ideolojisi, kitlelerin antifeodal ideolojisiyle bağlantılı halde idi. Bu da doğal bir sonuçtu; çünkü her iki ideoloji de feodal ilişkilerle, feodal-kilise dünya görüşüne karşı bir konumda yer alıyordu. Dolayısıyla, bir süre ortak amaçlar gütmüşlerdi. Aralarında bütünüyle özgül ayrılıklar bulunmasına karşın, her iki ideoloji de, halkı, feodalizmin koyduğu toplumsal ve tinsel sınırlamalardan kurtarmayı amaçlıyordu.

Gelişen kapitalizm sınırsız bir insan gücüne gereksinim duyuyordu; eskiden olduğu gibi değil, köle-efendi ilişkisinden kopmuş bir işçi arıyordu. Feodalizmin toplumsal hiyerarşisini yıkmaya ve yasalar önünde eşitliği kurmaya can atıyordu. Çünkü, kapitalizmin gelişmesi, üretici güçlerin hızlı gelişmesini gerektiriyor ve, bu da, bilimsel bilginin hızla çoğalmasını kaçınılmaz kılıyordu. Burjuva hümanizmasının karakteristik çizgilerini belirleyen koşullar işte bunlardı. Akımın temsilcileri, bilerek ya da bilmeyerek, burjuva bakış açısından özgürlüğü ve eşitliği, kilise baskısından düşüncenin ozgurleşmesini savunuyorlardı. İlk yapıtları insanı övmekte, temel değerini vurgulamakta ve bireyin vazgeçilmez haklarını ilân etmekte açıkça belirgin bir istemi yansıtıyordu. Bu eğilim zamanla daha da antiteolojik (dın karşıtı) bir nitelik kazandı.

Rönesansın burjuva hümanizması, insanî değerleri, dinin vesayetine karşı savunmada giderek daha atak davranmış ve çok geçmeden doğaüstünün toptan yadsınmasına yönelmişti. Böylece, bir insan ve insan aklı kültü kurmuştu; insanın hayret uyandırıcı yaratıcı gizil gücüne yenilmez bir inancı dile getirmişti; tanrıbilim ve skolastisizm ile çatışan kendi felsefî, sosyolojik, etik görüşlerini gitgide geliştirmişti. Kısacası, 14., 15., ve 16. yüzyılların ilerici düşünürleri, dinsel öğreti-

nin temellerini yavaş yavaş çürütüp yıpratmışlar ve "tanrısallığın etki alanını" giderek daraltırken, "insanın etki alanını" genişletmeyi başarmışlardı. Tüm olup bitenleri, geleneksel din aldatmacalarına ve skolastisizmin kanıtlamalarına başvurmaksızın açıklamaya çaba göstermişlerdi; çünkü artık, acınacak derecede gücünü yitirmiş olan skolastısizm hem insanla hem de doğa ile olan tüm ilişkilerini kesmiş olduğundan, geriye kalan vargücünü, tanrısal "hakıkatleri" ayakta tutmaya adamıştı.

Alman hümanistlerinde Roterdamlı Erasmus, Johan Reuchlin, Ulrich von Hutten ve izleyicileri, skolastisizmin ve tüm feodalite-kilise dünya görüşünün eleştirisine büyük katkıda bulunmuşlardı.

Johan Reuchlin'in arkadaşları, "Cahil Halkın Mektupları" adı altında bir kitap yazarak, skolastık düşünceyi ve dinsel aydınlanma-düşmanlığını (obscurantisme) sert bir dille yermişler; "cahil halkı", yani yaşamda bütün amaçları bilimadamlarına işkence etmek ve akıl meşalesini söndürmek olan kilise adamlarını maskaraya çevirmişlerdi.

Feodal kilisenin yaşamla ilgili tutumuna karşı açılmış olan savaşım, bilimin gelişmesini hızlandırmıştı; bu gelişmeye, o zamanlar, Nikolaus Copernicus ile Giordano Bruno gibi belli başlı düşünürler öncülük etmişlerdi.

Yeni felsefe anlayışı, doğal ve toplumsal olayların nesnel nedenlerini bulmaya, insanın doğa üzerindeki gücünü artıracak bilgiyi üretmeye ve insana yaşam koşullarını iyileştirme olanağı sağlamaya çaba göstermişti. Rönesans hümanizması dikkatini insan üzerinde, onun toplumsal ve doğal çevresi üzerinde toplamıştı; bu dönemde yayımlanan birçok hümanist yapıt şu inançla doludur: Etkin bir bedeni ve anlığı olan bir insan, mucizeler yaratabilir; yaşamı dönüşüme uğratabilir ve bol bol mutluluk sağlayabilir. Hümanist yazarlar, çileciliği, dın uğruna kendi bedenine eziyeti (mortification) ve dünyadan el ayak çekmeyi reddedip gülünç kılığa sokarken, insanları bu dünyada sevinci aramaya itmişlerdi.

Petrarch, "Zenginliğe Giden Yollar Üstüne" başlığını taşıyan yapıtında, insanlar arasında eşitlik fikrini ilân ediyor ve insanın saygınlığı önünde eğilmek gerektiğine değiniyor; insanın kişisel hünerlerini ve davranışını, insan değerinin ölçütü yapıyordu. "Kân, her zaman, her yerde, aynı renktedir" diye yazıyordu; "Elbet, bir insanın kanı belki biraz daha açık renkte olabilir; ama, bu durum kimseye bir soyluluk kazandırmaz; olsa olsa daha sağlıklı bir bedenin kanıdır o; gerçekten değerli bir insan, her zaman anasının karnından yüce bir ruhla doğmaz, insan, göz kamaştırıcı edimleriyle yüce ruhlu olur... Bir insanın saygınlığı, soyu sopunun düşük olmasıyla yok olmaz, insan saygınlığını yaşamı ile kazanmalıdır."

Burjuva hümanizmasının başlangıç döneminde, akımın önemli bir sözcüsü olan Lorenzo Valla, "Gerçek Mutluluk Olarak Haz Üstüne" adını taşıyan ünlü bir kitap yazmıştı; burada o, duyguları doyurmak ve acıdan sakınmak isteği ile kendi özünü korumak yolunda bireyin içinde taşımakta olduğu itkiyi, haklı ve doğal istekler olarak görüyor ve işliyordu. Benzeri Epikürcü fikirler ve davranışlar Fransız ve Alman hümanistlerinin, özellikle de Rebelais'nin yapıtlarında da dile getirilmişti. İç temizliği, yoksulluk ve uysallık gibi dinsel ahlâk kurallarının tersine olarak, Rebelais'nin "Gargantua ile Pantagruel" yapıtındaki Thelem Manastırı'nın parolası şuydu: "Canının istediğini yap! Çünkü, soylu doğan, iyi yetişmiş, özgür ve namuslu arkadaşlar seçebilen insanlar, kendilerini erdemli edimlere zorlayan ve kötülükten uzaklaştıran bir içgüdüye ve dürtüye zaten sahip

olurlar."[1]

Böylece şu durum açıkça ortaya çıkıyor: Rönesansın burjuva hümanizması, dünyayı tüm acısı ve sevinciyle birlikte yaşayan kanlı canlı bir insanı, bilgi ile donanmış ve kendi mutluluğunu kendi elleriyle yaratmaya inanmış, güçlü ve etkin bir insanı amaçlamaktadır. Gerçi, akımın ilk düşünürleri feodalizmin yaratmış olduğu dinsel etkilerden ve boş inançlardan tümüyle kendilerini kurtarmış sayılmazlar ama, yapıtlarının ana çizgisi, feodal-kilise ideolojisi sınırlarını çoktan aşmış bulunmaktadır. Genel olarak, Rönesans hümanistleri de gelenekselleşmiş dinsel kavram ve deyimleri kullanmayı yine sürdürmüşlerdı ama, onlara yeni anlamlar da kazandırmışlardı. Pico della Mirandola'nın, yaşamda insanın ereği hakkındaki görüşü, bu bakımdan ilgi çekicidir: "İnsanın saygınlığı üstüne" vermiş olduğu bir söylevde, tanrıyı insana şu sözlerle konuşturur: "Ben seni dünyanın ortasına yerleştirdim; bundan böyle, onun içinde bulunan her şeyi kolayca görüp seyredeceksin. Seni ne göksel, ne de yersel, ne yalnızca ölümlü ne de yalnızca ölümsüz bir varlık olarak yarattım; böylece kendine biçim vermede ve kendini aşmada özgür olasın istedim. Sen bir hayvana dönebilirsin, ama, daha sonra, yeniden doğup tanrısal benzerine de dönebilirsin. Hayvanlar analarının bedeninden oluşur; yaşadıkları sürece, kendileriyle birlikte taşıyacakları şey odur; yüce ruhlar, daha başlangıçta, ya da hemen onun arkasından, sonsuza dek, ne olacaklarsa, o olacaklardır. Kendi özgür istencine bağlı bir büyüme ve gelişme yalnız sana vergidir. Sen, içinde, evrensel yaşamın tohumlarını taşıyorsun."[2]

Bu çarpıcı alıntı, insana yeni bir yaklaşım tarzını gösterir; insan artık "kendinin yaratıcısı ve fatihidir."

Rönesansın hümanist fikirleri, resim, mimarlık ve yontuculuk alanlarında, insanı yücelten, göz kamaştıran yapıtlarında sanatsal anlatımını bulmuştu. Köken inden hümanist olan bu sanat yapıtlarının çoğunda, kutsal kitabın konuları yine işlenmekteydi; ama, yorumlarının gelenekleşmiş dinsel tutumlarla artık ortak yanı pek kalmamıştı. Tersine, düşünce doğrultuları, durmadan, "insanın etki alanını" genişletmeye, yeryüzü üstüne yeni görüşler öne sürmeye, yaşam tutkunu ve onun güzelliklerinin tadını çıkarmaya can atan, güçlü duygularla donanmış, soylu karakterleri yüceltme eğilimini taşıyordu.

Bu hümanistlerin savaşı kötülemeleri de apayrı ilginç bir noktadır. Hele Erasmus'un şu çağrısı:

"Bırakın, bütün halk birleşip, savaşa karşı çıksın. Bırakın, halk ona karşı sesini yükseltsin. Bırakın bütün halk, hem kamusal, hem özel yaşamında barışı öğütlesin, onurlandırsın ve baş tacı etsin...

"Soyluların zorbalığına baş kaldıran çoğunluğun uyuşmasında, ne dehşetli bir gücün gizli olduğunu aklından çıkarma!..

"Halk çoğunluğu, savaştan tiksinti duyar, Tanrı'dan bağış niyaz eder. Bayağı mutlulukları halkın çile çekmesi pahasına sağlanan pek az insan dışında hiç kimse savaştan yana olamaz."[3]

Bu sözler bugün için de bir uyarı sayılabilir. Herhangi bir, "Dünya barış kongresinde" rahatça kullanılabilir; çünkü, beş yüz yıl önce olduğu gibi, bugün de, halk kitlelerinin özlemini, istencini ve ideallerini dile getirmektedirler.

Engels, Rönesansı anlatırken şunları yazıyordu: "İnsanlığın o döneme kadar başından gelip geçmiş en büyük ilerici devrim budur; devlere gereksinim duyan ve devler yaratan bir dönem — düşüncede, tutkuda ve karakterde, evrensellikte ve bilgide devlerdi bunlar. Burjuvazinin çağdaş egemenliğini kuran bu insanların önünde, burjuva sınırlamalarından başka sınırlayıcı bir engel yoktu."[4]

İşte bu yüzden bu yüksek değerlendirme, aşırı solun pek yalınlaştırılmış nihilist görüşlerine karşı girişilmiş olan savaşımda güncelliğini hâlâ korur.

14. ve 15. yuzyılların humanizması Hollanda'da, İngiltere'de, Fransa'da ve Avrupa'nın öteki ülkelerinde, burjuva devrimleri dönemi yüksek burjuva kultur biçimlerine sağlam bir temel oluşturmuştur.

17. yüzyılın Alman ve İngiliz burjuva devrimlerinin ideologları da, insanlar arasında bireysel hakları, demokratik özgurlukleri ve tüm insanlığı savunmuşlardı. Bunların her biri, çeşitli tutarlık derecesinde, feodal mutlakiyetçi monarşiyi, zorba yönetim biçimlerini yıkma gereğini duymuş ve feodal derebeylerin ayrıcalıklarının kısıtlanmasına ya da tumuyle kaldırılmasına arka çıkmışlardı. Spinoza'dan Locke'a değin ilerici düşünürler, gerici ve bilim dışı inançların zorla benimsetilmesine karşı durmuşlar; dinsel bağnazlığa ve hoşgörusüzlüğe karşı cephe almışlar. Dinsel inanç özgürlüğünü, düşünce ve ifade ozgürlüklerini savunmuşlardı. Ancak, bilindiği gibi, bu davranışlar, bireysel hakların burjuva anlayışı otesine hiçbir zaman geçememiştı; bununla birlikte, incelemekte olduğumuz dönemde yine de ilerici ve devrimci bir nitelik göstermişlerdi.

Burjuva sosyo-ekonomik ve sıyasal ilişkilerın kurulması; ve bunun sonucu olarak insan kişiliğinin benimsenmesi ile onun maddî ve manevî kölelığin birçok bıçimlerinden kurtulması göz önüne alındığında, bu da ileriye doğru atılmış buyük bir adım sayılmalıdır; çünkü, böylece, insanın asıl değerinın, yaşamdaki amacının ve haklarının yeni ve daha ileri bir değerlendirilmesine girişilmişti. Yeni bir hümanist gorüş ortaya çıkmıştı: İnsanı, "doğaustü" güçlerın bir kölesi gibi goren tüm girişimlerin karşısına, dinbilimle ilgisi olmayan, kökeni yeryüzünde, bır gorüş belirginlik kazanmıştı. Yeni hümanızma, toplumsal eşitsizliği, zorba yönetim biçimlerini karşısına alıyordu; bır insanı başkasına köle-eden feodal yöntemlere direniyordu. Bunun yanısıra, ahlâksal bilinçlenmede de gelişmeler göstermişti.ve büyuk toplumsal anlamı olan değerler yaratmıştı.

Yükselen burjuvazinin ideologları, feodal devlette genelde özdeş olarak görulen, bireyle toplum arasındakı kendine özgü bağıntı üzerinde özellikle durmuşlardı. Kuram açısından onemli olan bu sorunu çozümlerken, eskı devlet anlayışını yıkmakla ışe başlamışlardı, çünkü, bu anlayış, feodal egemen sınıflar elinde bir silahtı ve burjuva düzeninin gelişmesini kostekliyor, ekonomık, sıyasal ve manevi alanlarda burjuvazinin yayılmasını engelliyordu. "Ortak çıkar"ı temsil eden yeni devlet ideali, bilinçli ya da bilinçsız olarak, burjuva sınıfının çıkarlarını yansıtıyordu.

Donemın ilerici düşünürleri, devletın doğaüstü bır kaynaktan geldiği fikrini bir yana attıktan sonra, devlete varlığını kazandıran akılcı ve insanı etmenlerın ussal bır açıklamasını yapmaya çalıştılar. Sözgelimi, İngiliz filozofu Hobbes'un kanısına göre, insan, içinde bulunduğu "doğal hale" son vermek amacıyla devleti yaratmıştı, çünku, böyle bır durumda bulunan ınsanlar, yaşamlarını sürdürmek ve esenliklerini sağlamak için, birbirlerine karşı surekli bir savaşa gırmek ("herkesın herkese karşı savaşı") ve "ınsan insanın kurdudur" ilkesine uygun davranışlarda bulunmak zorundaydı. Hobbes'e göre devlet, bireylerin özgürlüğünü kısıtlıyordu; ama, bunu, onların çıkarı ıçin yapıyordu; bu yolla, birbirlerini yoketmelerini önlüyordu. İnsanın doğal ozgürluğünün, yasa yoluyla daraltılması ya da kısıtlanması gerekiyordu; yoksa, ınsanların kendi cınsi ile bırlikte barış içinde yaşamak olanağı kalmazdı. "...Yasa, özel kişilerın doğal özgürlüklerine sınır koymaktan başka hıçbir amaçla dünyaya getırilmış değıldir; böylece insanlar bırbırine zarar vermemekle kalmaz, bırbırıne yardımcı da olurlar ve üstelık

ortak düşmanlara karşı işbirliği de edebilirler."[5]

İçsavaş korkusu ve bunu önlemek kaygısı, Hobbes'u, devleti mutlak ve sınırsız bir güçle donatmak zorunda bırakmıştı. Nitekim, onun devleti bu şekilde mutlaklaştırması ve kişisel özgurlüğü aşırı derecede kısıtlaması, devrimci burjuvazinin daha köktenci düşünürleri ve demokratik yonetım biçiminin savunucuları ile haklı olarak çatışmasına yol açınıştı. Hobbes'un devlet öğretisine karşı çıkarılan kanıtlamaların gücünü kabul etsek de, değerlendirmemizi yaparken şu noktayı da unutmamamız gerekır: O, bireyin yasal haklarını şiddete ve yasasızlığa karşı korumak için, devletı hem güçlü ve hem de adıl olarak duşünmek zorundaydı. Nitekim, bireyin çıkarları doğrultusunu kovuşturan bir siyasal erkin lehinde Hobbes'un getirmiş olduğu kanıtlardan şu sonuca kolayca varılabilir: Bir yönetim, ancak, zarara yol açmadığı; aksine, yurttaşlar arasında barışı, uyumu ve mutluluğu geliştırdiği sürece, sağlamdır ve kendı öz yapısı ile tutarlıdır, uyumludur.

Hobbes, öte yandan, mutlak ve değişmez ahlâk ölçülerini de bir yana bırakmıştı; şu fikri gelıştirmişti: Herhangı bır eylemin ahlaklılığı, doğaüstü, fizikötesi ilkelere uygunluğu ile değerlendırilmemelidir; ortaklaşa iyiliğe katkısıyla ölçülmelidır. O ayrıca, kişisel çıkarları toplum (devlet) çıkarlarıyla bağdaştırmak gereği üzerinde de birçok köklü görüşler ortaya koymuştu.

Bununla birlikte, unutmayalım ki, burjuva hümanizması doruk noktasına, ancak, 18. yüzyıl Fransız Aydınlanmacılarının yapıtıyla erişebılmişti.

Fransız Aydınlanma hareketinin kuşatıcı genişliği, feodal monarşi sistemi ile gelişmekte olan yeni kapitalist ilişkiler arasındaki uzlaşmaz çelişkilerin yoğunluğunu yansıtır. Çünkü, Avrupa'nın hiçbir yerinde, feodalizm ile kapitalızm arasındaki savaşım, devrim öncesi Fransa'da olduğu kadar, böylesine doğrudan ve uzlaşmaz bir biçimde olgunlaşmamıştı...

İşte bu yüzden, feodal-kilise dünya görüşünün tümünün; feodal ilişkilerin savunulması yolunda ileri sürulen siyasal, ekonomik, felsefi, etik ve estetik fikirlerın tümunün eleştirisi, son derece militan ve saldırgan bir nitelik taşır.

18. yuzyıl Fransız Aydınlanma hareketinin bırçok temsılcisi, ınsanı, en yüce değer olarak görür. İnsan, yeryüzünde, doğanın sağladıklarının dışında, yeni değerler yaratabilen, kendini ve çevresindeki dunyayı yuceltebilen biricik varlıktır. "Şu gerçeği hiçbir zaman gözönunden uzak tutmamalıyız", diye yazıyordu Diderot, "eğer ınsan, yani düşünmeye ve temaşaya yetenekli bir varlık, yeryüzunden kovulmuş olsaydı, butün o göz alıcı ve esinleyıcı görünüm resimleri hiçliğe ındirgenmiş olurdu, ortada huzun ve sessızlıkten başka bir şey kalmazdı... Öyleyse, insana, bizim girişimimizde (Encyclopedıe, M.P.), evrende tuttuğu ile dengeli bır yer niçin ayırmamalı? Onu niçin her şeyin merkezı saymamalı... İnsan, her şeyin kendınden çıktığı, her şeyin yine kendine döndüğü tek varlıktır."[6]

Fransız Aydınlanmacıları, bütün dünya insanlarının, insanı taparcasına sevmeleri gerektiğine inanırlardı. Ancak, şu da vardı: İnsan, kendı bılıncıne, acının ve sevincin, doğrunun ve eğrinin bılıncine ermış olmalı, yaşamı ve ölümü tasarlamak yeteneğını taşımalıydı; ınsan tekine karşı gösterilebılecek en büyük saygı, ancak buradan gelebilirdi.

Fransız Aydınlanmacıları, insanın kökeninin dinsel, ruhsal açıklâmasını reddederek, şu fikır üzerınde özel olarak durmuşlardı: İnsan doğanın bir parçasıdır, doğaüstü ve gizemli hıçbir yanı yoktur. Ahlâksal davranışın ölçüleri, bu yüzden "tanrısal bir ilke"den değil, doğa yasalarından çıkarsanmak gerekir.

Tıpkı herhangi bır canlı yaratıkta olduğu gibi, ınsan, hoşlanmadığı duyumlar-

dan sakınmak, hoşuna gidenleri de yaşamak ister. İşte bu öncülden kalkarak, Diderot ve izleyicileri, feodal ve tanrıbilimsel görüşe karşı olan, kesin sonuçlara vardılar. İnsan mutluluk için doğmuştur; ama toplumsal ve ruhsal köleliğin zincirleriyle eli kolu bağlanmış bulunmaktadır. "Hemen hemen her yerde" diye yazıyordu Holbach, "insan günahkâr bir mahpustur; bütün ruh, us ve yiğitlik yüceliklerinden yoksun bırakılmıştır; acımasız hapishane gardiyanlarınca, gün ışığı kendisine yasak edilmiştir."[7] İnsan hakkındaki bu mahpusluk fikrini; yürürlükteki toplumsal sistemin, insanı mutlu olmak ve yaşamın tadını çıkarmak hakkından, o vazgeçilmez haktan yoksun bıraktığı fikrini, felsefî inançları ne olursa olsun, tüm Fransız Aydınlanmacıları paylaşmıştı. J. J. Rousseau, o ünlü "Toplum Sözleşmesi" yapıtının birinci bölümünü şu sözlerle açar: "İnsan özgür olarak doğar, ama her yerde zincire vurulmuştur."[8]

Demek ki, Fransız Aydınlanma hareketi hümanizması, insanın mutluluk ve yaşamdan tad alma hakkı üzerine kurulmuş ve bunu doğal saymıştır. Ama, ne türlü bir mutluluktur bu?

Fransız Aydınlanmacıları, insanın yeryüzündeki varoluşunun sınırları ötesinde mutluluğu aramaya kalkışan bütün girişimleri kesinkes ve her zaman reddederler ve öte dünyadaki o geleneksel nihai mutluluk görüşünü yererler. İnsanın mutluluğundan söz ettikleri zaman, olanağı olan bir tek mutluluğu anlatmak isterler; o da, bu yeryüzünün mutluluğudur.

Montesquieu'den tutun Holbach'a varıncaya dek, devrim öncesi Fransız burjuvazisinin tüm ideologları, mutluluk kavramını tanımlarken, maddesel refahtan, bireyin siyasal özgürlüğünden ve insanların eşitliğinden söz etmişlerdir. Ama ne Helvetius, ne Diderot, ne Holbach, ne de 18. yüzyılın herhangi bir Fransız Aydınlanmacısı, maddesel refahı mülkiyet eşitliği ile, özel mülkiyetin kaldırılması ile birleştirmiş değildir. Mülkiyet açısından, sadece aşırı eşitsizliklerin sınırlandırılması için ütopik bir dilek taşımaktan öteye geçememişlerdir; daha çok, ilkin Meslier'ce, daha sonra Morelly ve Marbly'ce ileri sürülen komünist ideallere karşı sıkı bir tartışmaya tutuşmuşlardır. Söz gelimi Holbach, bu tartışmalardan şu sonuca varmıştır: Toplumsal eşitsizlikle mülkiyet eşitsizliğinin varolması, ahlâk ilkeleriyle çelişmek şöyle dursun, toplumsal sınıf ve mülkiyet sahipliği merdiveninde ayrı düzeyde bulunan insanlar arasında işbirliğini ve karşılıklı yardımlaşmayı gerçekten geliştirir.

Helvetius ile Holbach şu kanıda idiler: Salt feodal ilişkilerin ortadan kalkması ile, herkes, kendi safında, bir bolluğa erişecektir. Bu bir hayal idi elbette. Çünkü tüm uzlaşmazlıkları, yeni sömürme ve köleleştirme biçimleri ile kapitalist sistem, feodalizmin arkasından düzenini kuracaktı.

Fransız Aydınlanmacıları, eşyanın feodal, mülkiyetçi düzeninin, keyfî yönetimin, bireyin köleleştirilmesinin, egemen feodal derebeyleri dışında her insanın davranışını katı bir biçimde kalıplaştırılmasının karşısına çıkarken, yaptıkları iş, kısıtlı burjuva özgürlük anlayışını desteklemekten ibaretti. Demokratik burjuva özgürlüklerinin temel ilkelerini de bu anlayışla kaleme aldılar ve ifade özgürlüğünü, basını, vicdanı vb. teofik bir durum olarak gördüler.

Aydınlanmacılar, dikkatlerini demokratik burjuva devletinin savunmasında toplamışlardı. Bilindiği gibi, bunların çoğu, cumhuriyetçi yönetim biçimine tutkun olmakla birlikte, onun salt küçük ülkelere uygun olabileceğini düşünüyorlar ve kendi ülkeleri için "aydınlanmış bir monarşiyi" yeğ tutuyorlardı. Ancak Helvetius'un, Diderot'un ve Holbach'ın savunduğu "aydınlanmış monarşi" de, gerçekte, bir demokratik burjuva devleti idi; yani, köklü demokratik reformları,

"üçüncü zümre"nin çıkarları, birincil olarak, kesenkes, burjuvazinin çıkarları doğrultusunda destekleyen ve gerçekleştirmeyi üstlenen bir devletti.

Fransız Aydınlanmacılarının bireysel özgürlük ilkesini, yani feodal baskıdan kurtuluşu ve aynı zamanda mutlakiyetçi yönetimin zorbalığını savunmalarının tarihsel anlamını gerektiği gibi değerlendirmek güç bir iştir; ama, onların bireysel özgürlük anlayışının burjuva sınırlandırmaları içinde kaldığını söyleyebiliriz. Çünkü, bu anlayış, özel mülkiyet ilkesini savunur, gerçek insan özgürlüğünün herhangi bir olanağını; sömürmenin her türlüsüne karşı ve bunun sonucu olarak, siyasal baskıya karşı olan özgürlüğü, gerçekte dışarda bırakır.

Eşitlik fikirlerine gelince; feodal ayrıcalıklara son vermek ve yasalar önünde insanları eşit kılmak için bir dileği dile getirmişlerdi ve bu yasal eşitliğin gerçekliğinin hem kuramsal olarak tanıtlanması ve hem de pratikte gerçekleşmesi, toplumsal ve politik yaşamda akıl almaz gelişmelere; insan haklarının yaygınlaştırılmasında, toplumsal yaşamın hümanist ilkeler temeli üzerinde dönüştürülmesi doğrultusunda önemli bir adımın atılmasına yol açmıştı. Ancak, kökeninde özel mülkiyetli kapitalist girişime dayalı olduğundan, egemen sömürücü sınıflar hesabına, yasal yollarla korunan yeni ayrıcalıkların ve halk yığınları hesabına yeni yasal yoksunluk biçimlerinin doğmasına da engel olamamıştı.

Hiç kuşkusuz, Diderot ve izleyicileri, son derece insancıl ilkeleri ileri sürüp savunurken, içtenlikle şuna inanmışlardı: Onlar, bütün insanların özgürlüğünü ve eşitliğini istiyorlardı.

Fransız Aydınlanma hareketinin insancıl kuramlarını açıklarken, yandaşlarının etik görüşlerine değinmeksizin geçersek, bu açıklama eksik kalır.

Bilindiği gibi, maddeci felsefenin karşısında olanlar, La Mettrie, Helvetius, Diderot ve Holbach'ın etiklerini, hümanizma ilkeleriyle çelişen, çiğ bir bencillik etiği olarak göstermeye çalışmışlardır ve hâlâ da çalışmaktadırlar.

18. yüzyıl Fransız maddecilerinin, insanı, doğası bakımından bencil bir varlık gibi gördükleri; bencilliğin her zaman insan psikolojisinin bir temel çizgisi, insan davranışının bir kılavuz ilkesi olduğunu ve olmakta devam ettiğini, yanlış olarak, öne sürdükleri doğrudur. Bununla birlikte, böyle bir konumu benimserken, onların aynı zamanda mülk sahibinin, yani burjuvanın karakteristik çizgilerini mutlaklaştırmış oldukları ve bunları genel insanın karakteristik çizgileri gibi gördükleri ve hiç değişmezmiş gibi ele alıp inceledikleri de elbette göz önünde tutulmalıdır. Toplumun komünist örgütlenmesi olanağına ve yoluna hiçbir inançları bulunmadığı için, bireycilığı ve bencillığı alt etmek olanağının bulunduğunu da doğal olarak görememişlerdi. Sözgelimi, bencillığı fiziksel duyarlığın bir sonucu gibi gören Helvetius şöyle yazar: "Bütün duygular arasında yalnızca bu duygu süreklilik niteliğini taşımaktadır. Tüm isteklerimizi, tüm tutkularımızı biz ona borçluyuzdur; bütün bunların herbiri, bizde, bencillik duygusunun nesnelere tek tek uygulanmasından başka bir şey değildir."[9]

Ancak, bencillik üzerinde yapılan bu ağır vurgulamaya bakarak, bu savın, "herkesin herkesle savaşı"nı; bireyin kendi cinsindeki insanlara karşı göstermiş olduğu ahlâk - dışı (amorality) davranışlarını, kayıtsızlığını ve acımasızlığını haklı çıkarmak için ortaya atılmış olduğu da söylenemez; tam tersi düşünülmelidir.

Ruhçu (spiritualistic) etik, desteğini, tanrısal esinlenmede, iyilik ve adaletin doğuştan gelen fikirlerinde ve duygularında arıyordu; insanı insan yapacak ve kendine karşı duyduğu sevgiye dayanarak, başkalarının çıkarlarına saygı duymaya zorlayacak olan, her türlü reform fikrini dışta bırakıyordu. İşte Helvetius ve arkadaşları, böyle bir etikle denge kurabilmek için, yeni bir etiğin gerçek ve

doğal temelini bulmaya çalışıyorlardı.

Gerçekten de, La Mettrie, Helvetius, Diderot ve Holbach'ın tüm yapıtları, insan sevgisi ve insana derin bir saygı duygusu ile yüklu bulunmaktadır; insanı mutlu kılmak için, insanlar arasında en insancıl ilişkilerin kurulabilmesi için ve yüksek ahlâk ilkeleri ortaya çıkarabılmek için, içten bir istek taşımaktadır.

Fransız maddecileri, "insanın bencil doğasının" hümanizmaya, insancıl ahlâka yenilmez bir engel oluşturup oluşturamayacağı sorusuna, hiç duraksamadan hayır, diye yanıt verirler. Kişisel ve kamusal çıkarların bağdaştırılabileceğine inanırlar; giderek, bazı durumlarda, insanların, kendi çıkarlarını düşünerek, başkalarının çıkarlarına hiç duraksamadan boyun eğebileceklerini gostermek isterler. "Ahlakçılıların tum bilgisi" diye yazıyordu Helvetius, "ödülleri ve cezaları kullanma ustalıklarındadır, bunlardan kişisel çıkarı genel çıkarla birleştiren yolu bulabilmelerindedir... Eğer yurttaşlar, ortaklaşa iyiliğe katkıda bulunmak dışında, herhangi bir başka yolla kişisel mutluluğa erişemiyorlarsa, o zaman, ancak, aklı başında olmayan biri yanılgıya düşebilir. Onun dışında kalan herkes erdemin uygulanmasını ister..."[10] Holbach da onun gibi düşünerek, toplum çıkarlarına saldırmayı yararsız kılabilecek koşulların yaratılması yolunda şu kanıtlamada bulunur: "Her zaman şu noktayı anımsamalıyız" der, "Système de la Nature" adlı yapıtında, "bizim sürekli mutluluğumuz, başkalarına yapabileceğimiz iyilik ve kendimize saygı üzerine kurulmak gerekir; insan ancak toplum içinde yaşadığı için, sırf kendini mutlu kılmayı istemek, çılgınlığın en buyüğüdür."[11]

Böylece anlaşılıyor ki, insani ilişkiler dinsel ve mistik soyut oğretim yolu ile değil, insan sevgisine dayalı ahlâk görüşleriyle bireylerin eğitimini, toplumun iyiliği için çalışmaya hazır insanların eğitimini öngören yasal bir durumu yaratmakla gerçekleşebilmektedir.

Fransız maddecileri, bu idealin gerçekleşmesini, feodal toplumun ve mutlak monarşinin yıkılmasına bağlar; çunkü düzenler, sırf varoluşları dolayısıyla, haydutluğa, uşaklığa ve aldatmacaya dayanarak, mutluluğu gerçekleştirme isteğini uyandırır insanda.

Fransız maddecilerinin hümanizması sınırlıdır da. Erdemi bencillikten çıkarsamak; bencilliği yeni etiğin çıkış noktası yapmak, özgecilığın ve özverinin tümüyle temelsiz kavramlar olduğunu ileri sürmek, bunu açıkça ortaya koymaktadır. Helvetius'un şu yargısı bu bakımdan ilginçtir: "Erdemli insan, kamunun mutluluğu adına tum alışkanlıklarını ve en güçlü tutkularını gozardı eden bir kimse değildir —böyle bir insan olamaz zaten— çünku, ancak içindeki güçlü tutku toplumun çıkarına en uygun düşen bir kimse, hemen hemen her zaman, erdemli olmak zorunluluğunu duyar."[12]

Fransız maddecilerinin hümanizmasındaki sınıfsal sınırlamalar şu olgu ile kendini açığa vurur: Özel ve kamusal çıkarı bağdaştırmak amacını güderken, şu ya da bu yolla, mantık ağırlığını, her zaman, özel çıkara vermek isterler. Bu yüzden, ancak kişisel çıkar adına, kamusal çıkarların gözönüne alınması zorunluluğu doğar.

Feodalizmin yerine geçecek yeni toplumun, humanist ilişkilerin zaferini ve hümanist ahlâkı sağlayacağı konusunda taşıdıkları kanı, kuşkusuz, bir hayalden başka bir şey değildi. Nitekim, feodal sistemin yerini alan kapitalizm, bireyci ve kendisini merkez yapan sert güdülenmesi (motivation) ile, burjuva ahlâkını pekiştirmekten öteye geçememiştir.

Bununla birlikte 18. yüzyıl Fransız maddecilerinin sınıfsal sınırlanmaları da,

hümanizmanın ve hümanist ahlâkın gelişmesine yapmış oldukları büyük katkıyı geçersiz kılamaz elbet. İnsanın entelektüel ve ahlâksal yapısının oluşmasında, toplumsal çevrenin kesin rol oynadığı biçimindeki öğretileri, daha sonra da göreceğimiz gibi, 19. yüzyılın ütopyacı sosyalizmi ile komünizminin ideolojik kaynaklarından biri olma hizmetini görmüştür.

Alman burjuva Aydınlanma hareketindeki ideologların —Lessing, Schiller, Goethe ve diğerlerinin— yapıtları da hümanist fikirlerle bezenmiştir. Bunların tümü de, şu ya da bu biçimde, çeşitli derecelerde, feodal eşitsizliğin, kişisel köleliğin karşısına çıkmış, insanlar ve uluslar arasındaki eşitlik fikirlerini savunmuş, Ortaçağ çileciliğini reddetmiş ve insanın mutlu olmak hakkını dile getirmiştir.

Söz gelimi Lessing, insanlık duygusunun, tüm insanoğlunun gelişmek zorunda olduğu bir doğrultu oluşturduğunu açıklamıştır. Onun estetik inançlarının da, hümanist teorilerin serpilip gelişmesinde büyük bir ağırlığı vardır. Diderot gibi Lessing de, Ortaçağ romantizm geleneklerine sırt çevirir, sanatın yaşamla ve onun toplumsal içerikleri ile ilişkili olması gereği üzerinde durur. Ortaçağ edebiyatının kahramanlarını yererek, sanatın, "üçüncü zümre"ye, insana, insanlığın ete kemiğe bürünüp ortaya çıkmasına; soylu fikirler için verilen savaşımda, cesarete ve güce kendini adamış olması gerektiğini yazar. Dramatik yapıtı "Bilge Nathan"da bunu kendisi örnekler.

Herder'in şu fikri de derin bir biçimde hümanisttir: İnsanlık tarihi, çeşitli halkların etkinliklerinin, durmadan gelişmekte olan, birleşik bir sürecini oluşturur. Öte yandan, halk sanatına da büyük bir değer verir, genel olarak alınan sanatın gelişmesinde, onun eşsiz bir önem taşıdığını yazar; büyük bir coşkuyla bu sanatın insancıl ruhuna eğilir. İnsanlığı, tarihsel ve kültürel gelişmede en büyük etmen olarak görür, bir toplumsal varlık olarak, insanın özü gözüyle bakar ona.

Lessing'in, Herder'in ve diğer Alman Aydınlanmacılarının, hümanizmanın gelişmesine katkıları gerçekten büyük olmuştur ve kendi zamanlarının sınırlarını aşmıştır. Sömürge savaşlarının, ulusal baskıların, geri kalmış ülkeler insanlarının köleleştirilmesini suçlamaları, bugün bile gücünü hâlâ korumaktadır. Ne var ki, onlar da, içinde yaşadıkları çağın kusurlarını paylaşmaktan kendilerini kurtaramamışlardır; ayrıca sosyo-politik alandaki saldırıları da, Fransızlarınki denli sert olamamıştır. Bu daha sonraki Alman düşünürleri için daha da geçerli bir gözlemdir.

19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başında, Almanya'nın sosyo-politik ve ekonomik koşullarının özgülluğunden dolayı, burjuva ahlâk görüşleri ve bunlardan çıkarsanan sosyal gelişme hedefleri, çok daha ılımlı bir biçimde karşımıza çıkar. Ne karakterleri bakımından koktencidirler, ne ruhça devrimci; ne de 18. yüzyıl Fransız Aydınlanmacılarının yapmış oldukları gibi, feodalizme son vermek için, açık çağrılarda bulunabilmişlerdir. Bunun nedeni, kuşkusuz o zamanın Almanyasındaki kapitalist ilişkilerin güçsüz bir gelişme düzeyinde olması, Alman burjuva sınıfının zayıflığı ve gönülsüzlüğüdür; çünkü, o zamanlar bu sınıf feodalizme ve feodal-dinsel idelojiye ayrıcalıklar tanıma zorunluluğunu hâlâ duyuyordu.

Bu koşulların doğurduğu sonuç şuydu: Feuerbach'ın dönemine varıncaya kadar Alman felsefesi, dinle ve dinsel ahlâk ile ilişkisini sürdüren, idealist eğilimlerin egemenliği altında bulunuyordu. Örneğin, Kantçı idealist ahlâkın, ilkin burjuvaca, daha sonra, revizyonist ve sağ reformcu kuramcılarca, hümanizmanın doruğundan biraz beride bulunduğu öne sürüldü. Çünkü, o gunlerde, eğer deyim

yerindeyse, çeşitli ülkelerdeki çağdaş eyyamcılar, geleneği sürdürerek, sözümona bir "ahlâksal sosyalizm"i, bilimsel sosyalizmin karşısına çıkarmak ve Marksçılığı Kant'ın ahlâk öğretisiyle tamamlamak ya da Hegelciliğe bağlamak için ellerinden geleni yapmışlardı. Bu yüzden, Kant ile Hegel'ın ortaya atmış olduğu burjuva hümanizmasının yorumunu, kısaca da olsa, incelememiz gerekiyor.

Kant'ta, idealizm ve dın dolayısıyla, çok tutarsız ve ikircikli bir biçim altında, feodal sistem ve feodal-dinsel İdeoloji ile açıkça uzlaşma eğilimleri gösteren kimi fikirleri algılamak olanağı vardır; bunlar, feodal sistemin basamaklı bir reformdan geçirilmesi, insan haklarının ve özgürlüğünün genişletilmesi, toplumsal gelişmeyi ve bılimin başarılarını gözönünde tutacak yeni bir dünya görüşünün geliştirilmesi gereği üzerine öne sürülen fikirlerdir. Kant, Fransız maddeciliğinin ve ateizminin karşısına dikilirken, Rousseau'nun birçok sosyo-politik fikirlerine de yakınlık duymaktan da geri kalmaz. Reusseau'yu izleyerek, özgürlük ve eşitlik ilkelerini, burjuva görüş açısından anlaşıldığı biçimiyle savunur, feodal toplumsal eşitsizliği, ınsan haklarının ve insan değerinin, insanın toplumsal kökeni ile belirlenmesini onaylamadığını açık terimlerle dile getirir.

"Sürekli Barış" adlı kitabında, devletler arasındaki savaşların kaldırılması zorunluluğunu ve olanağını ileri sürer; barışın insanlık için yüce bır iyilik olduğunu bildırir. "Çeşitli İnsan Irkları Hakkında" başlığını taşıyan denemesinde de, ırkçılığın tam tersi bir görüşle, bütün insan soyunun temelde bir olduğunu ileri sürer, bütün ırkların evrensel insanlık ailesinin bir üyesi olduğunu savunur.

Onun burjuva-hümanist idealleri, etik öğretisinde tam ve açık anlatımını bulmuştur. Biçimci ve son derece soyut niteliğine karşın, olanla olması gereken arasındaki uçuruma karşın, bu öğreti insanı yüceltmek, her türlü baskı bıçimini ortadan kaldırmak, bireyin serpilip gelişmesini ve özünü gerçekleştırmesini olanaklı kılmak özlemini dile getirir. Kantçı etik, ınsanın her zaman bir erek olarak görülmesi, hiçbir zaman araç olarak karşılanmaması gerektığı üzerinde önemle durur.

Kant'ın, "Pratik Akıl"ının temel yasasının insancıl doğrultusu, tartışma götürmeyecek bir biçimde açıktır. Bu ahlâk yasası, ya da genellikle söylenegeldiği gibi, bu "kesin emir" ("categorical imperative") aşağıdaki ünlü sözlerle anlatılır: "Öyle davranışta bulun ki, senin istencini anlatan kural (maxım), aynı zamanda evrensel yasallığın bir ilkesi olarak her zaman geçerli olsun."[13] Bu da şu anlama gelir: İnsan kendisi için dileyemeceği bir eylemi, başkaları sözkonusu olunca da dilememelidir; böylece, hiçbir insan, kendisinin acı çekmesini isteyemiyeceğine göre, başkalarına da acı çektiremeyecektir.

Ne var ki, Kantçı hümanizma son derece soyut ve biçimci bir karakter taşır. İnsanları erek olarak görmeliyiz, hiçbir zaman salt bir araç olarak karşılamamalıyız biçimindeki dileği, herhangi bir gerçek özden yoksundur; çünkü, özel mülkiyeti, insanın ebedi ve vazgeçilmez haklarından biri sayar; oysa, gerçekte, fabrıkaların özel ellerde olması, toprak derebeylikleri vb., insanın insan tarafından sömürülmesi ile kaçınılmaz bir biçımde bağlantılıdır.

Uzlaşmaz sınıflardan oluşan bir toplumda, çekişmekte olan sınıfların, yani ezenlerle ezilenlerin çıkarları gitgide daha çok çatışan bir toplumda, Kant, hiçbir ayrılık gayrılık görmeden tüm insanlara, iyilik ve sevecenlik çağrısında bulunur. Böyle bır ahlâk görüşünün, Kant'ın öznel dürtüleri bır yana, yalnızca, egemen, sömürücü sınıfların çıkarlarına hizmet edeceği açıktır.

Kant etığinin ve hümanizmasının a priori, idealist başlangıç ilkelerine de değinmek ısterdik. 18. yüzyıl Fransız maddecıleri bireysel ahlâk davranışını,

bireyin gerçek maddesel ve ruhsal ilgilerinden çıkarsamaya çalıştıkları halde, Kant, ahlâk için herhangi bir yararcı temeli, daha baştan reddeder. Kant'ın görüşüne göre, en erdemli bir eylem bile, onu gerçekleştiren insan eğer, gorgücü (empirical) düşüncelerle, "dışa dönük" ereklerle, ya da duygusal doyum, haz sağlama isteği ile güdülmüş bulunuyorsa, ahlâksal olmaktan çıkar. Bu yaklaşım bir kez benimsendikten sonra, sevgi ve sevecenlik duygusunun buyurduğu eylemler bile, artık ahlâklı olarak nitelendirilemez. Ahlâklı eylemler, yalnızca, soyut ödev duygusunun buyruğu ile gerçekleşmiş olanlardır; Kant, bu soyut ödevi de, görgüsel gerçeklikte herhangi bir dayanağı olmayan, tümüyle a priori bir şey olarak görür.

"Ahlâk ve ödev duygusu" diye yazar Kant, "bu doyumun (—yani düşünce sükunetinin—, M.P.) sağlanması için, duyulan her kaygıdan önce gelmelidir; çünkü o, bu doyumdan türetilemez."[14]

Kant, aklı başında her insanda, mutluluk için bir isteğin kendiliğinden bulunduğunu yadsımaz; ama ahlâkla mutluluk arasında içten bir bağlantı görmeyi kesinkes reddeder. Bu görüş açısından bakıldığında, ahlâklı davranış, gerçek toplumsal ilişkilerden, toplumsal pratikten, insanların gerçek mutluluk ve esenlik uğruna vermiş olduğu savaşımdan tümüyle ayrılmış bulunmaktadır. Boylece biz burada, 18. yüzyıl Fransız Aydınlanmacılarının etik öğretisinin pratik ahlâkı ile Kant hümanizmasının edilgen, temaşacı doğası arasındaki ayrımı, çok açık bir biçimde görüyoruz.

Fransız Aydınlanmacıları pratiğin devrimci dönüşümü için kuramlar ileri sürdükleri halde, Kant, tüm yüce ve soylu özlemlerini, içe-bakışçı düşünce alanına kapatmaktadır. Bu çelişki üzerinde Marx ve Engels de durmuştur. Şunları yazmışlardı: "Geçen yüzyılın —18. yüzyıl M.P.— sonunda Alman devleti, Kant'ın **Pratik Aklın Eleştirisi**'nde tümüyle yansımış bulunmaktadır. Fransız burjuvazisi, tarihte görülmüş olan en büyük devrim aracılığı ile Avrupa kıtasını egemenliği altına alıp ele geçirirken... beceriksiz Alman kasabalılarının elinde iyi niyetten başka bir şey yoktu."[15]

Alman burjuvazisi, önde gelen düşünürlerinin vermiş olduğu biçimle, "iyi niyet"i, burada, şu yeryüzünde, "kötü niyet" sahiplerine karşı, egemen feodal derebeylerine karşı pratiğe geçirmeye yetenekli olmadığını gösterdi ve bu çelişkilerin çözümünü aşkın'a, "dünya ötesine" havale edip erteledi, mistik güçlere ve ilkelere bel bağladı.

Hümanist idealleri ve onların gerçekleşmesini, her türlü gerçek görgüsel bir temelden, gerçek güçlerden koparıp ayırdıktan sonra, Kant, kendi temel etik yasasını, "**Pratik Akıl**"ın ileri sürmüş olduğu postulalara; eşdeyişle, özgür istence, ruhun ve Tanrı'nın ölümsüzlüğü postulalarına bağladı; ancak, bunların da, "salt akıl"a dayanarak tanıtını göstermek gücünde olmadığını açıkladı. Böylece Kant, halk kitlelerinin hümanist ideallerinin ve ayrıca, tarihsel bakımdan ilerici olan, burjuva hümanizmasının karşısına çıkıp savaşmakta olduğu fikirleri, yani ruhun ve Tanrı'nın ölümsüzlüğü fikirlerini tanımış oluyordu.

Kant, Fransız maddecilerinden ayrılarak, Tanrı'nın, evrensel ahlâk uyumunun yüce guduleyicisi (motivator) olduğuna inanıyordu.

"Kant" diye yazıyordu Marx ve Engels, "yalnızca iyi niyetle yetinmişti; hatta, ondan herhangi bir sonuç alınacağına da bakmıyordu; iyi niyetin **gerçekleşmesini**, onunla bireylerin gereksinimleri ve iç-tepileri arasındaki uyumu, **dünya ötesine** bırakıyordu."[16]

Gerçek yaşamdan, gelişmenin nesnel yasasından ve çelişkilerinden, çalışan

insanların gerçek ilgilerinden bu kopukluk; burjuva ideologlarının, revizyonizmin ve bugünkü sağ-kanat reformculuğu kuramcılarının, Kantçı etiği ve hümanizmayı saygı ile karşılamalarının başta gelen nedeni olmuştur.

Hümanist kuramların gelişmesinde, özellikle insan problemiyle bağlantılı felsefe sorunlarında önemli bir rolü de Hegel üstlenmiştir; ancak, o, bu sorunlara, **nesnel idealizm** görüş açısından yaklaşmış ve çözüm getirmeye çalışmıştır.

Hegel, Fichte'deki öznenin yaratıcı etkinliği fikrini geliştirmişti; buna göre, bir insan, pratik etkinlik süreci içinde kendi özünü yaratırdı. İşte bu fikir, Kantçı etiğin biçimciliği üstüne ve insanın kendi içinden duyduğu vicdan sesini, insanın gerçek eylemleri dışında ele alıp, kendi başına inceleme eğilimi üstüne, Hegel eleştirisinin özünü oluşturur. "Bir insan dışa dönük olduğu gibi, yani kendi eylemlerinde kendini gösterdiği gibi," diye yazıyordu Hegel, "içe de dönüktür. Eğer, insanın erdemi, ahlâkı vb. salt içe donuk olarak kendinin olsaydı —yani onlar, onun salt niyetlerinde ve duygularında olsaydı da, dışa dönük edimleri onlarla özdeş bulunmasaydı, o zaman insanın bir yarısı, öteki yarısı denli boş ve kof olurdu."[17]

Öz'ün ve görünüş'ün organik birliğinden işe başlayan Hegel, bir insanın ahlâksal özünün, niyetleriyle değil, pratik eylemleriyle, edimleriyle değerlendirilmesi gerektiğini gosterir. Yazmış olduğu renkli bir pasajda "Dilek çelenkleri, kendilüklerinden asla yeşeremeyen kuru yapraklardan başka bir şey değildir" der; ödev için ödev ilkesi, insanın ikiliği (duality) ilkesidir; bu da insanı "Tanrının bağışladığı bir halden başka bir hale dönüşme (revulsion) yolu ile kendini dışa vurmaya zorlar."[18]

Hegel de yine öznenin pratik etkinliği sorununu işlerken, **soyutlama çerçevesinin ötesine geçemedi.** Marx'ın gösterdiği gibi, "**etkin** yanı, maddecilikten beklenmesine karşın, tersine, idealizmle gelişmiştir —ancak, sadece soyut olarak; çünkü, idealizm elbette boyle bir gerçek, duygusal etkinliği, doğal olarak, tanıyamazdı."[19] İşte böylece öznenin etkinliği sorunu ve buna bağlı olarak, özgürlük sorunu, idealist bir görüşle somut, tarihsel gerçeklik gozonüne alınmaksızın, görünüşte çözülmüş oluyordu. Bunun nedeni de Hegel'in idealist felsefe sisteminden kaynaklanıyordu; buna göre, evrensel tarihin gelişmesi, evrensel ruhun nesnel gelişme diyalektiği ile, mutlak fikrin kendi kendine gelişmesiyle, daha önceden belirlenmişti; insan eylemlerini belirleyen de yine buydu.

Büyük Alman filozoflarının, hümanizma sorunsalında, sosyo-politik alandaki görüşleri de çelişkilidir.

Hegel, zamanının toplumundaki sınıfsal kutuplaşmalar üzerinde durdu. "Sivil toplum" diye yazıyordu, "bu zıtlıklar ve bunların kargaşalığı içinde, hem lükse düşkünlüğü ve aşırı derecedeki bolluğu, hem de, her ikisinde ortaklaşa bulunan, fiziksel ve moral çöküşü ve yoksulluğu ile dikkati çeken bir tablo serdi gözlerimizin önüne."[20]

İnsanın yabancılaşması üzerine derin fikirler attı ortaya; işçinin dar çerçeveli uzmanlaşması yüzünden, makinanın bir ek parçası olmak durumuna düştüğünü gösterdi; böyle bir çalışma yönteminin aptallaştırıcı, tekdüze karakterini açığa vurdu. Bir yandan, zenginlerin taşkınlıklarını ve kendi mülklerinin nasıl kölesi olduklarını yazarken, öte yandan, kök söktüren bir çalışma, yokluk ve çaresizlik yüzünden yoksulların köleleştiklerini, siyasal ve ruhsal köleliğe nasıl düştüklerini belirtti. "Büyuk bir insan kitlesinin, bir toplum üyesi için taban sayılabilecek belli bir geçim düzeyinin altında yaşaması; insanın etkinliği ve işi sırasında sahip olması gereken hak, adalet ve onur duygusunun bu yuzden yitirilmesi giderek asi

bir ayak takımı sürüsünü ortaya çıkardı; bu da ayrıca aşırı zenginliğin birkaç elde toplanmasını kolaylaştırdı."[21]

Bununla birlikte Hegel, sınıfların kutuplaşmasını tanırken, bunun, mutlak ruhun gerçekleşmesi için akla uygun bir yol olduğunu da belirtmişti. "Eşitlik isteriz haykırışına" karşı çıkarken, insanların doğal, bedensel ve ruhsal donanımlarının kesinlikle birbirine benzer olmadıklarına dayanarak, mülkiyet eşitsizliğinin de buradan doğduğunu ileri sürmüştür.

Özel mülkiyet kurumunu idealize ederken, devleti mutlaklaştırırken, Hegel, **sınıfları uzlaştırma** yollarını aramıştır. Yoksulluğa bir çare olarak, sözgelimi, yoksulları kendi yazgılarına terketmeyi; ama bu arada, onlara geçim araçlarını sağlamakta yardımcı olmayı öğütlemiştir —açıkçası dilencilik yolunu göstermiştir.

Şu satırları yazan da Hegel idi: "Yoksulluk kendi başına hiç kimseyi ayaktakımından yapmaz, ayaktakımı sadece yoksulluğa eşlik eden bir kafa yapısı ile oluşur: zenginlere karşı, topluma karşı, yönetime vb. karşı içten kaynayan bir öfke ile oluşur."[22]

Bilindiği gibi Hegel, **savaşları da haklı bulur**; onun kanısına göre, uluslar, "ancak dışa dönük savaşlar sayesinde içeride barışı sağlayabilirler."[23]

Hegel'in bu çelişkili sözleri, sosyo-politik görüşlerinin bir ürünüdür. Bütün bunlar da gösteriyor ki, sınıfsal önyargılar, diyalektiğin bu koca Titan'ını bile, kendi sınıfı ve kendi zamanı üstüne çıkmaktan, kendi yöntemine bağlı kalmaktan alıkoymuştur.

Sorunun bu kısa incelenmesi bile, burjuva Marksologların, Marksizmi Hegelcilik ile özdeşleştirmek, Hegelci ve Marksçı insan anlayışları arasındaki temel ayrımı bilmezlikten gelmek girişimlerinin kuramsal açıdan ne denli çürük olduğunu açığa vurmaya yeter. Daha ileride, hümanizmanın Marksist-Leninist analizine sıra geldiği zaman, bu girişimlerin ne denli yanıltıcı ve zararlı olduğunu ayrıca göreceğiz.

Marx öncesi dönemin en büyük maddeci filozofu Ludwig Feuerbach, insanın diyalektik-maddeci anlayışının geliştirilmesine büyük bir katkıda bulunmuştur.

İnsan hakkındaki dinsel öğretinin eleştirisi, Feuerbach'ın hümanist anlayışında özel bir yer tutar. Ona göre, din, içbükey aynalarda olduğu gibi, gerçek olguları ve ilişkileri eğip bükerek yansıtır. İnsan da dinle aynı işleme uğrar. Tanrının kulu olarak insan, tüm tutkularını ve duygularını yadsımak, yazgısının tüm sillelerine sesini çıkarmaksızın katlanmak, varolan gerçeğe edilgen bir biçimde kendini uyarlamak ve boynu bükük, öteki dünyayı gözlemek zorundadır.

Feuerbach bu denli alçaltıcı ve düşmanca insan anlayışlarının tümünü de kesenkes bir yana atar. "İnsanın, bugün, dinsel temel yerine, başka bir ideale bağlanması gerekir. Bizim idealimiz, iğdiş edilmiş, bedensiz, soyut bir varlık olamaz. Bizim idealimiz, tam, gerçek, "çok yanlı", yetkin, eğitim görmüş insan varlığıdır. Bizim idealimiz sadece ruhun kurtuluşunu, sadece içsel yetkinliği gerektirmez; bedence yetkinliği, bedence rahatlığı ve sağlığı da kapsar."[24]

Tanrıbilim Tanrıyı ilk harekete geçirici olarak, insanı da onun yaratılarından biri olarak gösterir. Feuerbach'a göre ise, Tanrı, insanın nesnelleşmiş özünden başka bir şey değildir, bunun dışında hiçbir gerçek varlığı yoktur. Böylece o Tanrının varlığı sorununu bir kenara attıktan sonra, arkasından da Tanrı sevgisine dayalı dinsel öğretinin söylediklerini de boşlar. Çünkü her türlü sevgi, bölünmez bir biçimde, insan üzerinde toplanır. "İnsan sevgisi sonradan türetilmiş olamaz; **birincil** olması gerekir. Ancak o zaman sevgi gerçek, kutsal ve

güvenilir bir güç olabilir. Eğer insan özü, **insanın en yüce özü** ise, **insan sevgisi** de, pratikteki insanın, **en yüce** ve **birinci insan yasası** olmak gerekir. İnsan, insanın Tanrısıdır —en yüce pratik temel ilke budur, evren tarihinde dönemeç noktası işte burasıdır."[25]

Daha ilerde **Feuerbach hümanizmasının soyut karakterini** tartışma fırsatını bulacağız. Şimdilik burada Alman filozofunun ateist konumlardan kalkarak, insan sevgisinin zorunluluğunu ispatlamak için yapmış olduğu cesur ve ilginç girişimini belirtmekle yetineceğiz. Yalnız maddeci felsefenin, insanı, içinde yaşadığı zamanı ve geleceği, insanın kendi ilgilerinin merkezi haline getirebileceği, Feuerbach'ın bütün kalbiyle inanmış olduğu bir şeydi. Yalnız maddeci felsefe, insana hizmet etmeyi, gerçek mutluluğunu yaratmayı üstlenebilirdi. Yalnız o insanı, varoluşun en genel yasaları hakkında sağlın bilgilerle donatabilir ve böylece, doğanın ve toplumun kendiliğinden oluşan güçlerine egemen olmakta ona yardımcı olabilirdi. Feuerbach maddeci felsefenin insancıl doğasını gerçekten ortaya çıkarabilmişti; din ve idealizm kampından kimi gericiler, bunu, hâlâ bencil, hırslı ve katı yürekli bir felsefe olarak göstermeye çabalayıp durmaktadırlar.

Feuerbach, felsefî antropoloji ilkelerine dayanarak, bireysel ve toplumsal çıkarların uyumlaştırılması, humanizma anlayışı içinde insanları eğitmeyi, her insanın mutluluğunu herkesin mutluğu ile bağdaştırmayı hedef alan ilkelerin yerleşmesi yollarını belirlemek için çaba göstermiştir.

Feuerbach'ın maddeciliği, demokratik ve insancıl ilkeleri savunması, zamanının gerici güçlerine karşı vermiş olduğu savaşım, yalnız Almanya'da değil, Almanya sınırları ötesinde de kendisine derin bir saygınlık kazandırmıştır.

Bu bölümü toparlayıp özetlemek istersek, şu nokta üzerinde yeniden durmak gerekecek: Halk kitlesinin insancıl çabaları, tarihsel açıdan devrimci burjuva ideologlarının yapıtında, özellikle Fransa'da, 18. yüzyıl sonunda, kesin ifadesini bulmuştur. Nitekim, bu dönem için Lenin şunları yazmıştır. "Her türlü Ortaçağ dokunüsüne karşı, fikirlerdeki ve kurumlardaki kölelığe karşı kesin bir savaşım sürdürüldüğü bir dönemdir bu."[26]

Tarih açısından ilerici burjuva hümanizmasının feodalizmi ve onun ideolojisini, özellikle feodal-dinsel ahlâkı gözler önüne sermekte önemli bir katkısı olmuştur. Feodal düzenin yıkılmasını, yerine yeni "akıl düzeni"nin geçirilmesini haklı göstermekle, antifeodal hareketi ilerici savaş sloganlarıyla donatmıştır. 1789-1794 Fransız Devrimi'nin ünlü savaş şiarı, "özgürlük, eşitlik ve kardeşlik!", ne denli hayali olsa da, eski düzenin yıkılmasında gene de bir esin kaynağı olmuştur; bilindiği gibi, ilerici burjuva hümanizmasının ideolojik cephanelığinden sağlanmış bir slogandı bu. Çeşitli burjuva hümanistleri, insan anlayışına, insanın özüne, değerine ve yeteneğine haklarına ve hümanist ideali gerçekleştirme yollarına ayrı ayrı, özgül bir öz kazandırmışlardı. Bunun böyle olmasının nedeni, son tahlilde, görüşlerinin ve kuramlarının gelişmiş olduğu özgül tarihsel koşullardı. Ancak, birbirinden ne denli farklı olurlarsa olsunlar, hepsi de temelde bireyciliğe dayanıyordu; başlangıçta incelemiş olduğumuz, yığınların hümanist fikirleriyle, onlar arasındaki ayrılığın başlıca kaynağı da buydu.

Bir başka önemli ayrılık da şu idi: Burjuva hümanizması için çıkış noktası, soyuttaki insandı, geneldeki insandı; buna karşılık kitlelerin ideolojisinde, çalışan insanlara, emekçi insanlara, onların temel saygınlıklarına, özgürluklerine ve haklarına öncelik verilmekteydi.

Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, Fransız maddecileri de içlerinde

olmak üzere, geçmişin ilerici burjuva ideologlarının humanist görüşleri, ister istemez, tarihsel, sınıfsal sınırlanmaların izlerini taşımaktaydı. Bu yüzden, insan sorununa, insanın tam kurtuluşuna ve gerçekçi yollarla, bunun başarılmasına yeterli ve tutarlı bilimsel bir çözüm sağlayamamışlardı. Başkaları bir yana, bunun başlıca nedeni, onların öğretilerinin tarihsel sürecin idealist anlayışı üzerine kurulmuş olmasıydı. Ama ne denirse densin, tarihteki ilerici rollerini, kuşkusuz yine de oynamışlardı; bu yargımız 18. yüzyılın en ilerici Fransız düşünürleri için de geçerlidir.

Marx maddeciliğin ilk gelişmelerini çözümlerken, Fransız maddeciliği ile utopyacı sosyalizm arasında tarihsel ve mantıksal bir bağlantı kuruyordu, bu bağlantıyı da, maddeciliğin, insanın gelişmesinde çevrenin rolü, bireysel ve toplumsal çıkarların birliği görüşünden temellendiriyordu. Çünkü maddeci Fransız bakış açısına göre, her türlü bilgi ve duyum deneyden, duyular dünyasından gelmekteydi; bunun mantıksal sonucu olarak, insana çevresini insanca gösterebilecek ve kendisindeki en iyi tinsel nitelikleri geliştirecek bir çevre dönüşümünü istemekti. İnsanın bilinçli öz çıkarının, ahlâkın temelini oluşturduğu önermesinden şu sonuç çıkarılmıştı: Toplumsal yaşam, özel çıkarı toplumun çıkarıyla örtüştürmek üzere dönüştürülmeliydi. Böylece kişiler kendi öz çıkarlarından söz ederken, kamunun çıkarlarını da dile getirmiş olacaklardı. Bir insan karakterinin, çevresinin ürünü olduğu düşüncesi, çevrelerin de insancıl olması gerektiği sonucunu doğurmalıydı. Eğer insan doğası gereği, toplumsal bir varlık idiyse, öyleyse şu sonuca varılmalıydı· İnsan doğasını ancak akla dayalı, örgütlenmiş bir toplum içinde geliştirebilirdi.

Maddeci duyguculuk, toplumsal dışavurumlara uygulanınca, 18. yüzyıl maddecilerini, eski feodal toplumun yıkılmasını ve yeni bir "ideal toplum"un kurulmasını istemeye sürüklüyordu; bu da, doğuşunun özel tarihsel koşulları içinde, burjuva toplumundan başka biri değildi.

NOTLAR:

1. François Rabelais, **Gargantua and Pantagruel**, New York, 1928, s 145
2. Jacob Burckhardt, **The Civilisation of The Renaissance in Italy**, Londra, 1945, s.215-216. Turkçesi için bkz. MEB, Alman Klasikleri: 88.
3 Erasmus Desiderius, **Querella Pacis**, C. IV, Hildesheim, 1562, s. 638-642.
4. F.Engels, **Dialectics of Nature**, Moskova, 1966, s.21.
5. Thomas Hobbes, **Leviathan**, Londra, 1886, s. 124.
6. D.Diderot, **Bütün Yapıtları**, C. 14, Paris, 1876, s.453.
7. Paul Holbach, **Système de la Nature**, Londra, 1771, C. 1, yazarın önsözü.
8. J.J.Rousseau, **The Social Contract**, New York, 1948, s.1
9 Claude-Adrien Helvetius, **Bütün Yapıtları**, C 2, İnsan Üstüne, Paris, 1818, s 211.
10. Claude-Adrien Helvetius, **De l'Esprit**, Londra, 1776, C. 1, s.289.
11. Paul Holbach, **Système de la Nature**, Londra, 1776, C. 1, s.491.
12. Claude-Adrien Helvetius, **De l'Esprit**, Londra, 1776, C. 1, s.491.
13. Immanuel Kant, **The Critique of Practical Reason and Other Ethical Treatises**, Chicago, 1952, s.302.
14. aynı yerde
15. - 16. Marx and Engels, **The German Ideology**, Moskova, 1968, s.210.
17. **The Logic of Hegel**, Londra, 1931, s.253.
18 Hegel, **Grundlinien der Philosophie der Rechts**, Berlin, 1840, s 162-163.
19. K.Marx and F.Engels, **Seçilmiş Yapıtlar**, C. 1, Moskova, 1969, s.13.
20. Hegel, **age.**
21. - 22. - 23. **age**, s.296.

24. **Ludwig Feuerbachs Sämmtliche Werke**, C. 8, Vorlesungen über das Wesen der Religion, Stuttgart, s.324.
25. Ludwig Feuerbach, **Das Wesen des Christentums**, Berlin, 1956, C. 2, s.409.
26. V.I.Lenin, **Toplu Yapıtlar**, C. 19, s.24.

KAYNAK:

M.Petrosyan, Humanism, Mysl Publishers, 1964.

Tarih Felsefesi

tarihin felsefesi olur mu?

friedrich wilhelm joseph schelling
almancadan çeviren: ali ırgat

Önerme: Tarihin Felsefesi Olmaz.

Tarih kavramında, tarihle felsefenin bir araya getirilmesine karşıt bir öğe bulunduğunu göstermekle, bu önerme kanıtlanabilir. O halde sorulması gereken, tarih kavramıyla neyin tasarlandığıdır.

Kökenbilimce **tarih, geçmişe ait bilgidir**. Böylelikle tarihin konusu **kalıcı, durağan olan** değil, **değişken, zaman içinde ilerleyen**dir. Ancak bu tanımlamayla belirttiğimiz alan, basit bir tarih kavramı için henüz çok geniştir. Bundan ötürü tarih kavramını tek tek örneklerle daraltmamız gerekecektir.

Doğa, tüm oluşumların toplamıdır ve böylelikle tarihin konusu olma hakkını kazanır. Yine de doğadaki olayların hepsi **tarihsel türden** değildir. Gerçi tarih kitaplarına geçmiş doğa olayları vardır. Burada sel baskınından, depremlerden vb. söz edilir. Ancak tüm bu olguların doğanın **görünümleri** olarak değil, doğal varlık olan **insanı** etkilemiş doğa **olayları** olarak tarihe geçtikleri kolayca anlaşılır. Örneğin bir kuyruklu yıldızın görünüşü eski çağların **yıllığı**nda bulunsa da, bu, o zamanki insanların davranışlarına/edimlerine etkide bulunmadıysa tarihe ait değildir. Bu anlamda tarihçiler Sezar'ın ölümünü önceden bildirdiği sanılan ya da Kolumbus'un İspanya'ya dönüşünü önceden duyuran meteorlardan söz edebilirler.

İkincisi, doğa olayları tarihe geçmelerini sadece insanların **bilgisizliğine** borçludurlar. Zira insanlar meteorları vb. açıklamayı bilselerdi, bunların gelecek habercileri olduklarına inanmazlardı. Ya da, niçin güncel doğa olaylarından tarihte söz edilmez? Eğer ilk insan yeryüzünde yaşadığı ilk günün tarihini anlatmış olsaydı, bu anlatıma kesinlikle gündoğumunun o muhteşem görünümüyle (bizim, acunun kaostan çıkışıyla başlamamız gibi) başlardı. Ya da sabah doğup akşam ölen günübirlik böceklerden biri, yaşamının tarihini geride bırakabilseydi,

bu gezegenin dönümünü anlatacak değil miydi?

O halde: **Belli aralıklarla düzenli tekrarlandığını gördüğümüz olaylar tarihe ait değildirler.** Bunlar tekrarlanımın kuralı **bilinmese** de tarihe ait değildir. (Zira bu önceden varsayılır.) Hele bu kural bilinıyorsa, tarihe hıç ait değildirler! (Bununla ılkin açıklığa kavuşan, tarihin **Mendelssohn**'un sandığı gibi **belli aralıklı döngüler** içinde gıtmedığı, aksine **ileri doğru yol alan** olması gerektiğidir.)

Gezegenlerın döngüsü, bunların bellı aralıklarla görünmesi gibı şeyler, insan için ancak buradaki duzenliliği **farketmediği** sürece **tarihtir**. Bu düzenlılığı ınsan bütünüyle **belirlediğinde**, artık göğün tarihı kalmaz. Güneş tutulmalarını onceden hesaplamayı öğrendikten bu yana, bunlar tarıhin konusu olmaktan çıktılar. Yanardağ patlamaları tutanaklara geçirilir; bunların tekrarının bir kurala bağlı olduğu farkına varılır ve sonra da bu kural ortaya çıkarılırsa, tutanağa geçirmek gereksız olurdu. Bır kuyruklu yıldızın tekrar gelışının önceden hesaplanması daha güvenilir olsaydı, bu hesaplamaların onaylanmasını önce tarıhten beklemezdık. Demek kı: **apriori olarak önceden hesaplanabilen, zorunlu yasalar doğrultusunda oluşan şey tarihin konusu değildir; ve bunun tersi, yani tarihin konusu olan şeyin a priori önceden hesaplanabilmesi gerekli değildir.**

Doğabilimı şimdiye değın haklı olarak **Doğa tarihi** diye adlandırıldı. Zira Doğabılımi doğaya ilışkin sistemini doğanın tıpatıp kopyası olarak ileri sürmeye kalkışamıyacağından, her yeni buluş bu dızge için böylece **tarihsel**, yanı önceden kestirilmeyen bır çoğalmadır; ve, şimdiye kadarkı sıstem ıçında cins kavramı bulunmayan bazı hayvan ya da bitki türleri bulunabileceğinden, böylesi bir buluş ancak **tarihsel** olarak tutanaklara geçebilir.

Ancak doğa **tarihini** bir zaman doğa **sistemine** yükseltmek mümkun olsa da, asıl anlamda bır **doğa tarihi** için yine de yer kalabilir. Ve böylelikle, tüm araştırmamıza ışık tutacak bır noktaya vardık.

Tek tek tüm canlıları, bir ve aynı canlının gelişiminin yalnızca farklı basamakları olarak tanımlamak, kuşkusuz oldukça ıddıalı ve hatta bazılarınca saçmalığa yakın bir varsayımdır. Bu durumda tüm canlıların ilkörneği (Urbild) bizim şimdıki doğa sıstemimizin merkezini oluşturmalıdır. Ancak bu duşünceden vazgeçilse de geriye daha az iddialı bir varsayım daha kalmaktadır. Ve bu, organik doğanın şimdiki durumunun ilkinden çok farklı olduğudur. Bu savın tarıhsel bir kanıtını soyu tükenmiş canlıların fosilleri oluşturur (sanki doğa ılk canlı örneklerini güneşe olan uzaklığı açısından çok büyük ya da çok eksık yaratmış gıbi...). Ayrıca kendımizi bu sava, sonsuz çoklukta en büyük birliği arayan aklın uğraşı aracılığıyla ve farklı türler arasındaki farklı yapılanmalarda birbirıyle uyuşan özelliklerın görülmesiyle varmış sayarız. Zira organık doğanın temel bir değişkenliğe sahıp olduğu varsayılırsa başlangıç cinsleri sayıca çok azaltılabılir ve (Kant'ın ınsan türünde örnek gösterdiği gibı) bır yığın sözden farklı türlerin nedeni, aynı cınsin çeşitliklerine bağlanabilir.

Bu ıkı düşünceden hangisi gerçekleştirilebilirse gerçekleştirilsin bırının yerıne getirilmesi bizi yine de asıl anlamda bir doğa tarıhıne götürecektır. İlk düşünceye gore, doğayı özgürlüğü içında tasarlarız; buna göre doğa (artık hıç bir yerde varolmayan) bir ilk canlıyı tüm olası yönlere doğru geliştirir, burada bir gucü dığerlerinin zararına baskı altında tutar ve bu guçler arasında organık güçlerın bazen az bazen daha çok yoğunluğuyla bır denge yaratır;—ayrıca bu varsayımla yeryüzündeki canlıların sayı, büyüklük, organlarının yapı ve işlevlerıne ılişkın dışsal farklılıklarını organık güçler arasındaki temel içsel farklılığa değin geri

götürebilirdik (böylelikle canlıların dışsal farklılığı sadece bu güçlerin dışa yansıması olurdu)—. Diğer varsayımla tüm canlılar için ortak bir ilkörnek değil de, varlıklarını özel doğal etkilerle yavaş yavaş oluşan asıl örnekten **sapmaya** borçlu, şimdi ayrık birçok tür için ortak ilkornekleri temel almamız gerekecektir.

Ancak doğanın boylesi bir açıklamasının doğa tarihi olabileceği bizim burada doğayı bir anlamda **özgürlük**, ama bu demek değildir ki **yasasızlık** içinde tasarlamamızdan ötürüdür. Zira doğanın tüm ürettikleri **sapma** sonucu oluşmuş da olsalar, bu yine de doğanın sınırlarını hiç aşamadığı bir **ideal**'den sapmadır.

Böylece, araştırmamız için önemi sonradan belli olacak olan önermeye varmış sayılırız: **Tarih yalnızca, bir ideal'in** ve özelde **bu ideal'den sonsuz çokluktaki** sapmaların, genelde ise **bu ideal'le** tamamen **uyuşmanın** olduğu yerde vardır. Bu önermeyle aydınlanan, yalnızca bir **cins** özelliği taşıyan varlıkların tarihi olabileceğidir. Böylece bu önermeden insanı tarih içinde **bir bütün** olarak tasarlama yetkisini çıkarabiliriz.

Şimdi asıl konumuza geri dönüyoruz. Doğanın ürettiklerinin bir ilkörnek tarafından yönlendirildiğini varsaydığımız sürece, doğada bir özgürlük **görüntüsü** vardır, ama bu yalnızca bir **görüntüdür**. —(Bu görüntünün başlangıçta doğaya nereden geldiği bir doğa felsefesince ortaya çıkarılmalıdır.)— Demek ki varolan, yalnızca bir **doğa tarihi** görüntüsüdür. Bu analoji böylelikle bizim şunu kavramamızı sağlar: Tarih bir tek ve en asıl anlamda yalnızca, **özgür bir edimin yönlerini a priori belirlemenin mutlak olarak**, yani bilmenin hiç bir derecesi için **mümkün olmadığı yerde** oluşur. (Zira kendi yapılanmaları içinde doğanın özgür ediminin yönlerini zorunlu olarak a priori kavramak bize göre görelı olabilir, ancak **hiçbir** şekilde mutlak olanaksız değildir.)

Şimdiye değin söyleneni özetlersek, sonuç olarak şu önermelere varırız:

1) **Gelişmeci (progressiv) olmayan, tarihin nesnesi değildir.**

Ancak gelişme kavramı daha ayrıntılı belirlenmelidir. Örneğin mekanik devinim, içinde ardarda edimler olmasına rağmen gelişmeci değildir. Çünkü mekanik edimler bir döngü içindedirler Böylelikle mekanik devinimlerin herbir deviri sadece (hep tekrarlanan) bir edim sayılabilir. —Böylece aynı nedenden ötürü **hayvanların tarihi** de yoktur; olsa olsa özgün olmayan **anlamda** vardır. **İlkin** (hayvan olarak) tek bir hayvanın tarihi yoktur. Çünkü bir hayvan, hiçbir zaman dışına çıkamadığı edimler dongüsü içinde tutsaktır. Bir hayvan ne ise, hep odur, ne olacaksa, daha üst, ancak bozulmaz bir mekanizmin yasalarınca önceden belirlenmiştir. Ama insanın tarihi önceden belirlenmemiştir. O kendi tarihini kendisi yapabilir ve yapmalıdır. Zira, insanın tarihi pratik açıdan planlı olması **gerekirken** (işte bu yüzden) teorik açıdan planlı olamayacağı insanın özelliğidir.— Yalnızca analojik olarak içlerinde **işçilik dürtüsü** (Kunsttrieb) olan bazı hayvanların, örneğin bir kunduzun, arıların tarihinden soz edilir. Zira bu hayvanların üretken işçiliğinde bir yanılgı olmasına karşın özgürlüğe benzer bir şeyin olduğu sanılır. Ancak bu bir yanılgıdır. Çünkü böylesi bir hayvanın organik güçlerinin iç mekaniğini kavrayabilseydik, bu işçiliklerin raslantısallıkları ortadan kalkmış olurdu; (gerçek pratik tarzda meydana gelmiş bir şiirin tarihinin olması mümkün değildir.)

Aynı nedenden ötürü **hayvanların**, ya da hayvan cinsinin tarihi yoktur. Çünkü **cins ilerlemez**; çünkü her **bir** tekil, cins kavramını mükemmel bir şekilde vermektedir; çünkü her **biri** kendi cinsinin idealini gerçekleştirmektedir; çünku buna gore hayvanların ardarda gelişlerinde sonsuz çoklukta birbirini izleyen kuşakla-

rın oluşması, bir kuşaktan diğerine aktarım, önceki temel üzerine kurma, oncekilerın kazanımını çoğaltmak, önünde sessizce durdukları sınırı aşmaları düşünülemez.

2) **Mekanizmin olduğu yerde tarih yoktur**, ve bunun tersi, yani **tarihin olduğu yerde mekanizm yoktur**.

Örneğin (yapısının homejenliğine uygun olarak) düzgün işleyen bır saatin tarıhını düşünebilir mıydık? İki nedenden ötürü hayır: Birincisi, onda yapı özgürlüğü yoktur, ve ıkıncı olarak saat içinde edım çeşıtliliği yoktur. Zira saatte gordüğümüz, hep tekrarlanan bir ve aynı olgudur. Bundan dolayı —kendısi bir makınaya donüşmüş (yemiş, içmiş, evlenmiş ve ölmüş)— saat gibi yaşamış insan değıl tarihin, bir öykünun bile nesnesi değıldir.

Bu ikı önermeyi genelleştirirsek, şu önerme ortaya çıkar:

3) **Teorisi a priori yapılabilenin tarihi olmaz**, ve bunun tersi olarak, **neyin a priori teorisi yoksa, yalnızca onun tarihi vardır**. Demek ki insan tarıhe (a posterıorı) sahıpse, bunun nedeni, onun tarıhe (a priori) sahip olmamasıdır; kısaca, insan tarıhını beraberinde getirmez, aksine kendisi yapar.

Bu önermeden başka çıkarsamalar yapmadan önce, bazı açıklamalar yapmamıza izin verılsin.

Bizim savımızın içeriği, a priori belirleyemedığımiz her şeyin bizim ıçın tarih olacağıdır. O halde önemli olan, bir şeyin belli bir mekanızme sahip olduğu ya da bellı yasalara göre oluştuğu değıl, bızım bu mekanizmı **kavramamız** ve bunun yasalarını **açıklayabilmemizdir**. Buna göre örneğin bir ozan, tarıh olmayanı, zorunlu bir olguyu rastlantısal olarak sunup (bunu genel doğa mekanizmiyle bağlam ıçınde görmeyip) tarıhleştirebılir. Bu yüzden (aynı zamanda ozan olan) tarıh yazıcısının bir tür batıl inanca sahıp olması hoşgörülmez; zira bir tarih yazıcısı işinin ehli ise, hiçbir doğa olayını, bunun salt doğaldan daha fazla olduğu (ardında daha yetkin, gizli bir elin olduğu) sanısını uyandırmadan kolaylıkla tarihe geçirmez.

Tum bilimlerde **söylence/tarih** (Biri, diğerine dönuşebılen tarih ile soylenceyi Schellıng her iki anlamı da içında taşıyan 'Geschichte' sözcüğüyle verebilmektedir. -ç.n.), **teoriden** önce gelir. Örneğın Yunan mıtolojısi (ortaya çıkış yeri neresi olursa olsun) aslında **doğa**nın tarihsel bir şematizminden başka bir şey değildi. —Böylece duyularüstu acunun nesnelerine ılişkın her oğreti (bu acun için geçerli yasaları bilmediğimizden) söylence olur. Ve kuramlı her din mitolojiye dönüşür ve hep mitoloji olacaktır, olması gerekır ve mıtolojıden başka bır şey olamaz. (Zira dın yalnızca poetik gerçeğe sahıp olabilır ve dın yanızca mitoloji olarak doğrudur.)

Buna gore **bilgimizin** sınırlarının genişledığı oranda tarihın/**söylencenin** sınırları daralacaktır. (Bu yüzden bazılarının tarihı bılgilerinin kapsamı asıl bılgilerinin kapsamıyla ters orantılıdır; bilginin ne olduğunu kaç kişi bilir ki!) Boylece başka bir açıdan bakılırsa, tarıhimizin olması, darkafalılığımızın ürünudur. Zira herbirımıze düşeni yerine getirsek ve mutlak olanı gerçekleştırseydik, her birey ve tüm insanlık için yetkınleşmiş kendi doğasının yasasından başka bır yasa olamazdı ve böylelikle tüm tarih son bulurdu. Mutlak bır akıl durumunun tasarlanmasıyla kaçınılmaz olarak duyumsanan can sıkıntısı duygusu bu yüzdendır. (Tıpkı içinde yalnızca eksiksiz varlıkların oynadığı bir tiyatro gosterisinde, ya da içinde ideal insanların bulunduğu bir romanı, ya da ıçında —tüm varlıkların en cansıkıcıları— meleklerın başrolu oynadığı dinî bır destanı okurken olduğu gıbı.) Bu

yüzden, **bizim dışımızda** bir mutlak varlığı varsaydığımızda, bunun tarihi olamazdı. Kendi tarihimiz ise sadece bir yanılgı, darkafalılığımızın mutlu düşünün bize varmış gibi gösterdiği özgürlük de, (tanımadığımız) o varlıktan ötürü kaçınılmaz zorunluluk olurdu. Bu yüzden dogmatizmde özgürlük yoktur, aksine sadece kadercilik vardır. Ve bunun tersi olarak, **özgürlükten** yola çıkan felsefe, bizim dışımızda her mutlak olanı geçersiz sayar.

Böylelikle, eğer insan tarihe, tarih a priori belirlenmiş olmadığı sürece sahip olabilirse, bundan şu çıkar: A priori tarih kendisiyle çelişki içindedir ve eğer **tarihin felsefesi** a priori tarihin bilimi demekse, **tarihin felsefesi olmaz.** Kanıtlamak istediğimiz buydu.

(1797/98)

(Bu yazının devamı yayınlanmadı. "Genel tavlak" bu yazıyla son buldu.)

KAYNAK:

F W.J.Schelling, ist eine Philosophie der Geschichte möglich?, aus der allgemeinen Übersicht der neuesten philosophischen Literatur in philosophischen Journal von den Jahren 1797 und 1798.

Estetik ve Sanat Kuramı

leonardo da vinci'nin anatomi desenleri

serol teber

Bugün elimizde bulunan Leonardo da Vinci'nin anatomi desenleri, İngiltere'de Windsor Şatosu'nda bulunmuştur. Leonardo'nun, anatomi desenlerinin Windsor Şatosu'na gidişinin öyküsü de en az bu denli yoğun-sistematik araştırmaların serüveni kadar gizemlidir.

Buyük bir olasılıkla Leonardo da Vinci, anatomi desenlerinin bir bölümünü, çok sevdiği öğrencisi Francesco Melzi'ye bırakmıştır. Melzi'nin 1570 tarihinde ölümünden sonra, onun oğlu, Leonardo'nun desenlerini, çağının diğer ünlü bir sanatçısı Pompeo Leoni'ye satmış ve bu yoldan, Leonardo'nun desenleri İspanya'ya geçmiştir. Leoni'nın olumünden sonra takriben iki dosya dolusu desen bir süre ortalarda görülmemiş ve sonra 1630'larda Madrid Ulusal Müzesi Kitaplığı'nda bulunmuştur.

Sonra, İngiltere Kralı I. Charles'ın özel sanat-kültür danışmanı Lord Arundel, bu desenleri satın almış ve iki dosya dolusu hazine, bu kanal üzerinden bu kez İngiltere'ye geçmiştir. Sonra Leonardo'nun anatomi desenleri bir süre Hollanda-Amsterdam'da kalmış ve 1690'larda yeniden, sanat uzmanı Constantin Huyghens, bu desenleri Kraliçe II. Mary'e sunmuştur. İngiltere Kralı II. Charles'ın ölümünden sonra, bunlar saray ressamı Peter Lely'e intikal etmiştir.

Ve sonra, bu desenler, 1930'larda İngiltere'de Windsor Şatosu'nda bulunmuştur. Leonardo da Vinci'nın anatomi desenleri üç cilt halinde düzenlenmiş-sistematize edilmiş ve ilk kez İngilizce ve hemen sonra da Almanca olarak kitaplaştırılıp ilgi duyanların bilgilenmelerine sunulmuştur.[1]

* * *

Leonardo da Vinci'nin anatomi çalışmaları katalogu başlıca şu başlıklar altın-

da sistemleştirilmiştir.[2]

İç organlar:

1 Kalbin, akciğerlerin ve büyük atar-toplar damarların anatomik figurleri
2A Kadınlarda iç organların ve damar sisteminin seksiyonu
2B 2A çalışmasının arkadan yapılmış kesitleri

İlk anatomi çalışmaları:

3A Çeşitli organların kesitleri
3B Bacakların kesitleri
4 Kasların, kas kirişlerinin ve toplardamarların (bacaklarda ve kollarda)
5A Hayvanlarda, iç organların, ön-ayakların, omuz bölümünün kas, kas-kirişi ve kemik çalışmaları
5B Kol ve bacaklarda iskelet sistemi ve kas-kirişleri
6A Kafa ve boyun bölümünde ıskelet, kas atardamar ve kıkırdakların üzerine çalışma
7 Bacağın kasları ve kafanın ve boyun bölgesinin anatomisi

Baş ve beyin:

8A Kafatasının iki ayrı bakış açısından görünümü
8B Kesilmiş kafatasının iki değişik bakış açısından görünümü, gözçukurları ve üst-çene sinuslarının görünümü
9A Kafatası derisinin katmanları ve bunların karşılaştırılmalı sergilenişi
9B Çeşitli açılardan kafa çalışmaları
10 Beyin ve beyin boşluklarının sergilenişi
11 Görme sinirleri-Chiasma opticum ve diğer kafa sinirleri

Sindirim ve üreme organlarının kesitleri-preparatları:

12A Mide ve barsaklar
12B Mide ve barsaklar ve böbrek ve idrar torbasının fizyolojileri üzerine çalışmalar
13A Domuzda göğüs ve karın organları üzerine çalışmalar
13B Bobrekler ve idrar torbasının üç değişik açıdan görünümü, idrar yolları ve bunların idrar kesesiyle birleşme bölümlerinin ayrıntılı sergilenişi
14 Ancierler, idrar kesesi ve erkek cinsel organları
15A Danalarda anarahmi-uterus içindeki yavru üzerine çalışmalar
15B Ağız ve dudakların hareketleri
16A Cinsel ilişki pozisyonları
16B Olasılıkla bir at cesedi üzerinde üreme organlarının, atar ve toplar damarların sergilenişi
17A Dış genital organları ve kasları
17B Erkek ve kadınlarda dış genital organları ve gebeliğin ilk dönemlerindeki bir kadının yandan kesiti
18A Kadınlarda dış genital organlar ve fetus'un beş değişik bakış açısından gösterilişi
18B Çeşitli anatomi çalışmaları
19A Uterus içinde çocuk
19B Erkek fetus'unun kesitleri

Kaslar ve iskelet sistemi:

20A Belkemiği
20B Boyun ve omuz bölgesinin yüzeysel anatomisi
21A Omurganın üst bölümü ve burayla ilintili kemik ve sinirler
21B Kol -*Plexus Brachialis*'in sergilenişi

22A Plexus brachialis ve ilintili kasların disseksiyonu
22B Barsaklar-Mesenteryum ve bunların kan dolanımı
23A Sinir sisteminin genel anatomisi (sinir sistemi ağacı)
23B Akciğer ve solunum aygıtı
24 Boyun bölgesi kasları
25A Kolların kasları
25B Kolların yüzeysel kasları ve toplardamarları
26A Sağ kolun kasları, omuz ve göğüs
26B Bacakların kemikleri
27A Boyun ve omuzun yüzeysel kasları
27B Omuz kasları
28A Bacakların, gövdenin kasları
28B Bacaklarda-baldır bölümünün kasları
29A Gırtlak ve solunum yolu ve sol bacağın kasları
29B Ayakların kemikleri ve boyun seksiyonları-kesitleri
30A Gövdenin ve bacakların iskelet sistemi
30B Yüzün, elin ve kolun kasları
31A Kol hareketleri, *biseps* kasının seksiyonu
31B Ayakların kemikleri ve boyun ve omuz bölgesinin yüzeysel kasları
32A Elin kemikleri
32B Elin kesitleri
33A Ayakların ve omuzun kesitleri
33B Önkolun kasları

Kalp:

34 Kalp ve akciğerler
35A Kalbin yüzeysel damarları
35B Kalp odacıkları
36 Kalp boşlukları
37A Kalp boşlukları
37B Kalp boşlukları ve aortanın kapakçıkları
38 Kanın aorta içinde akışı

Karşılaştırmalı anatomi çalışmaları:

39 Kuş kanat kemikleri üzerine dört çalışma
40 Ayı pençeleri üzerine çalışma
41 Öküzün göğüs kafesi üzerine çalışma
42 İnsan ve at bacaklarının karşılaştırılmalı anatomisi

İnsan *proportion*'ları:

43 İnsan bedeninin *proportion*'ları
44 Yüzün, kaşın ve bedenin *proportion*'ları
45A Bacağın ve ayağın *proportion*'ları
45B Kolun ve gövdenin *proportion*'ları
46 İnsan *proportion*'ları üzerine çeşitli çalışmalar

Hareket:

47 Kolların ve bacakların kasları
48 Erkeklerin hareketleri üzerine *profil*'den çalışmalar
49A Bacakların kasları
49B Bacakların kasları
50 Hareket halindeki erkek, arkadan görünüm.

Leonardo da Vinci'nin anatomi araştırmaları, onun Floransa'ya ilk geldiği 1472-1482 yıllarında başlamıştır. Leonardo, Floransa'da, genellikle, Dante'nın ünlü sevgilisi Beatrice'nin babası Folco Portinari'nın yaptırdığı vakıf hastanesi Santa Maria Nouva (Piazza Santa Maria Nuova) da anatomi araştırmaları sürdürmüş ve bunları desenlemiştir. Leonardo da Vinci, bu dönemlerdeki çalışmalarından birinde şöyle yazmaktadır:

"Yüzyıllık yaşamı ardında bırakmış bir yaşlı adam, kendisini çok güssüz hissettiğini ve ölümünün yaklaştığını söyledi... Santa Maria Nuova hastanesinde, onun yatağının yanına oturdum... Yaşlı adam bu dünyadan göç etti... Yüzünde hiçbir acı duyusu (ifadesi) yoktu... Bu çok güzel bir ölümdü... Hemen desen çalışmalarıma başladım... Yaşlı adamın anatomik bulgularını belirlemekte hiçbir zorlukla karşılaşmadım. Çünkü bedeninde hiçbir yağ, ödem yoktu..."[1]

Ancak, Leonardo'nun anatomi araştırmaları, onun 1482 tarihinde Milano'ya gitmesiyle yoğunluk kazanmıştır. Leonardo, anatomi desenlerinin önemli bir bölümünü Milano'da yapmış; ve bu çalışmaları 1515'lere kadar sürmüştür.

Leonardo'nun notlarından ve yakınlarının anlattıklarından yapılan çıkarsamalarda, onun, özellikle bu dönemlerinde, en azından 30 kadar insan cesedi üzerinde çalıştığı ve bunların desenlerini çizdiği öngörülmektedir. Ayrıca, Leonardo, sürekli olarak karşılaştırmalı anatomi çalışmaları yapmış, bu amaçla, örneğin, köpeklerin, atların, domuzların, maymunların, kurbağaların üzerinde ayrıntılı anatomi-fizyoloji araştırmaları sürdürmüştür. Cesetlerden çıkardığı organlardan, dokulardan özel preparatlar hazırlamış, bunların desenlerini çizmiş ve ayrıca (bu desenlerin yanlarına) araştırmayı nasıl yaptığını ve bundan sonra nasıl ve nelerin yapılması gerektiğini açıklayan notlar yazmıştır. Leonardo'nun yakınları, bu anatomi notları ve desenleriyle, onun 120 ciltlik anatomi-fizyoloji çalışması düzenlemeyi öngördüğünü söylemişler, ancak bu araştırmaların-desenlerin çoğu ya yokolmuş, ya da hiç yapılmamıştır.

Leonardo'nun anatomi desenlerine, fizyoloji-anatomi ya da salt fizyoloji desen çalışmaları denmesi de önerilmiştir. Gerçekten de, Leonardo'nun bu araştırmalarının en temel araçlarından biri belki de birincisi, canlı organizmadaki —çeşitli aşamalardaki— hareketi belirlemeye yöneliktir.

Ancak, gerek kendi notlarında ve gerekse de yakınlarının anlattıklarına göre, bu araştırmalarda, Leonardo, her şeyden önce, yaşam prosesini, canlı yaşamın gizini ve bu gizi barındıran, içeren ve yeniden üreten (özellikle) sınır sistemini (ve gene özellikle) beynin anatomik fizyolojik (fonksiyonel) kökenini bilmek, öğrenmek istemiştir. Leonardo, geniş kapsamlı (bütünsel) bir birikimi olmadan sanat (resim) yapılamayacağını savunmuş; çalışmalarını çağının çok ilerisindeki alanlara yaymıştır. Bu nedenle, onun araştırmaları ve desenleri salt sanat dünyasının değil, genel olarak bilim tarihinin ve özel olarak da tıp tarihinin konusu olmuştur. Daha bir somut söylemeye çalışırsak, örneğin, Leonardo'nun bir beyin-kafatası deseni, salt estetik nitelikleriyle değil, bulduğu, gösterdiği, sergilediği yeni anatomik-fizyolojik verileriyle de bilimsel araştırmalara yeni boyutlar getirmiştir.

Leonardo, salt bedensel güzelliği değil, bu bedenin özünü oluşturan, bu bedenin derinliklerinde bulunan "**gerçeği**" araştırmak, bulup, sergilemek istemiştir... Leonardo, bir resmin yapıldığı **an**'ı belirleyebilmek için, bu momentin (insanın o an'ının) geçmişini en ilk embriyon dönemine kadar giden evrim aşamalarını da bilmenin gereğini savunmuştur. Leonardo, insana ait olan her şeyin bütünlüğünü ya da insanla ilgili olabilecek hiçbir şeyin ayrılamazlığını göstermeye çalışmıştır.

Leonardo'nun anatomi-fizyoloji çalışmalarının, otopsi araştırmalarının dolaysız amacı, olabildiğince eksiksiz düşünmeye, kusursuz bir sanat yaratmaya yöneliktir; bunun için, yaşamın temel yasalarını anlamak, görmek, çıplak gerçeği kavramak gerekir. Bir gülümseme, ancak, beyin, merkez sinir sistemi, kalp-kan dolanım, sindirim sistemleri, iskelet, eklemler, vb. bilindikten, akciğerlerin nasıl çalıştıkları araştırıldıktan, idrar yollarının, idrar torbasıyla nasıl ağızlaştığı öğrenildikten (vb. vb..)sonra, **Mona Lisa'laşır**. Gözküresini hareket ettiren sinirler ve bunların beyinde sonlandıkları alanlar bilinmeden, Leonardo, tüm dehasına karşın, göz resmi yapmakta zorluk çeker. Leonardo için, bir boyun-omuz deseni yapmadan önce, omuz kaslarını, omuz eklemlerini, bu bölgenin kan dolanımını, sinirlerini ve dahası, tüm bedenin ve omuz-boyun bolgesinin, ana rahmi içindeki ilk gelişim (embriyon) donemlerinden itibaren sürdurdüğü evrim aşamalarını bilmek gerekir. Çocuğuna doğru uzanan bir ana'nın resmini yapmadan önce, hangi kasların istemli (iradeli), hangilerinin istem-dışı çalıştıklarını, kasılıp-gevşediklerini araştırır.

Leonardo'nun kafasındaki sorular birbirini kovalar: Nasıl soluk alınır? Akciğerler nasıl çalışır? Kan nasıl temizlenir? Dingin konumdaki bir insanın kasları nasıl konumlar alır? Ve bu durumda kas-eklem-sinir ilişkileri nasıldır? Ve ancak tüm bunlar bilindikten sonra, Leonardo, tual (kağıt-duvar, vs.) üzerinde çalışabilir ve hatta düşünebilir.

Kafatası-Beyin Araştırmaları-Desenleri

Gerçekleri zorlamadan, Leonardo'yu bu denli sistematik ve yoğun bir biçimde anatomi-fizyoloji çalışmasına iten en temel dürtünün, onun, insanlardaki, tüm duyu yollarının birbirleriyle kesiştikleri, duyguların, heyecanların, düşüncenin (**yaşamın gizinin**) oluştuğu beyin bolgelerini, "**senso commune**"yi araştırmak olduğu soylenebilir. Özellikle kendi kendine sorduğu soruların büyük bir bölümü bu konuyu çozümlemeye yonelıktir. Ve bu nedenle de, Leonardo'nun anatomi-fizyoloji araştırmalarında, desenlerinde, kafatası ve beyın bölgelerinin özel bır yeri, önemi vardır.

Leonardo'nun kafatasını ve beyni olağanüstu güzel ve ayrıntılı sergileyen desenleri, onun hem sanat, hem bilimsel yeteneğini gösterir. Leonardo, bu araştırma ve desenlerinde, insan beyninini-kafatasını ilk kez bu denli öğretici ve güzel desenlemekle kalmamış, (büyük bır olasılıkla), **Sinus Frontalis, Sinus Maksillaris** ve de ozellikle göz sinirlerının bırbirleriyle kesiştikleri-çaprazlaştıkları **Chiasma Opticus**'u ilk kez bulup göstermiş, desenlemiştir. Ve Leonardo, Chiasma Opticus'-un bulunduğu bölgeyi, başta görme duyusu olmak üzere, tüm duyguların toplandığı "senso commune" olarak tanımlamıştır. Leonardo, bu bölgenin desen çalışmalarının yanına aldığı notlarda, **nerede a-m çizgisi, c-b çizgisini keserse burada —başta görme duyusu olmak üzere— tüm duyu yollarının kesiştiği senso commune bulunur**, diye yazmıştır. Leonardo anatomi çalışmalarının ve desenlerinin büyük bir bölumünü günümüzden 500 yıl önce yapmıştır, örneğın bunlardan (8A) kafatası desenleri üzerinde 2 Nısan 1489 tarihi bulunmaktadır.

Ayrıca, Leonardo, kafatası-beyın araştırmaları sırasında, kafatasını keserken beynın sallanıp zedelenmesini (doğal durumunun bozulmasını) önlemek için, kafatasının ıçine ilk kez, eritılmiş balmumu şırınga etmış ve sonra kafatasını açmış, beyni kesmiş, gerekli gorduğu preparatları hazırlamıştır. Ve ancak böylesi bir yöntemle, beyındeki —özellikle— 3. Karıncık dolaylarını oldukça ayrıntılı

olarak araştırabilmiş, görme sinirlerini, şaşırtıcı bir doğrulukla çevresindeki dokulardan ayırabilmiştir.

Leonardo salt insan kafatasını, beynini değil, maymun, öküz, köpek, kurbağa, domuz, vb. gibi hayvanların kafataslarını-beyinlerini araştırmış, karşılaştırmalı anatomi-fizyoloji çalışmaları yapmış ve bunları düzenlemiştir.

Leonardo, ayrıca, benzer çalışmalar yapacak olanlara, nasıl bir yontem uygulamaları gerektiğini de (desenlerinin yanına) yazmıştır; örneğin, kafatası desenlerinin yanında şöyle notlar vardır: "Eğer, kafatasını ortasından kesmeye başlarsan, ilk önce saçları, sonra kafatası derisini, sonra kafatası kaslarını ve Perikranium'u ve sonra kafatasını ve bunun içinde —beyin zarlarını— Dura mater'i Pia mater'i ve sonra da beyni kesmeye başlarsın..."

Temel amacı evrensel harmoniyi (gerçeği) öğrenmek ve de bunu yapıtlarında yansıtmak olan Leonardo'nun, sanatçı mı yoksa bilimadamı mı olduğu sorusunu yanıtlamak bugün bile kolay değildir. Ayrıca, bu denli çok yönlu ve çelişkili soru soran, bir yandan tual üzerinde renklerin nüanslarını ararken, öte yandan, insan gözünün bu renkleri nasıl gördüğünü öğrenebilmek için, gözün retina tabakasının işlevini (fonksiyonunu) araştıran bir insanı tanımlamak kolay olmasa gerekir.

Bu nedenle, **Leonardo üzerine eksiksiz ya da az hatalı bir şey yazmak zor değil, olanaksızdır**, diyenler haklıdırlar.

Leonardo, belki de, sabahları Raffaello gibi resim yapıp, akşamları Paganini gibi keman çalabilecek bütünsel insanların, (bireylerin) en ilk ve en özgün örneklerinden biridir.

Ve belki de, gene bu nedenle, çağdaş oldukları halde, **Raffaello**, ünlü **Atina Okulu**'nda, **Platon**'un başını, Leonardo portresiyle bütünleştirip, Leonardo'yu, bu evrensel bilgeler okulundaki gerçek yerine koymuştur.

NOTLAR

1. Leonardo da Vinci, **Atlas der anatomischen Studien in der Sammlung Ihrer Majestät Queen Elisabeth II. in Windsor Castle**, Edition Opera Aeterna in Prisma Verlag (1980 tarihli eden 6.600 US Doları dolaylarında).
2. Leonardo da Vinci, **Anatomische Zeichnungen aus der königlichen Bibliothek auf Schloss Windsor**, Prisma Verlag 1979.
3. **Age**, s.16.

(9A) Kafatası derisinin katmanları ve bunların karşılaştırmalı sergilenişi

leonardo da vinci'nin dünyası

leonid m. batkin*
almancadan çeviren: oğuz özügül

Bilindiği üzere Leonardo de Vinci'nın, doğabilimlerinde dahicesine gözlemler yapmadığı ve tasarımlar geliştirmediği bir alan yoktur. O hiç kuşkusuz, Yeniçağ bilimının eşiğinde, döneminin en seçkin bilgelerinden biriydi.

Ancak Leonardo'nun etüt ve notları, ölümünden sonra (resim sanatına ait olanlar dışında) 19. yüzyılın sonuna kadar, Avrupa'nın muhtelif elyazmaları-arşivlerinde anlaşılmayan eserler olarak gizli kalmıştır. Doğabilimciler arasında Leonardo'nun öğrencileri ve doğrudan izleyicileri yoktur. Buluşları böylece biriken bilimsel gelişmenin dışında kalmıştır.

Leonardo her ne kadar mekanik, anatomi, hidrodinamik vb. etütleri'uzerinde yaşamı boyunca düşünmüşse de, geriye, bir düzene sokulamayan binlerce not ve pekçok mekanizma ile aletin sonuçlarını, etkilerini açıklayan, canlandıran çizimler bırakmıştır (bunların başlıcaları ancak birkaç yüzyıl sonra gerçekleştirilmiştir; örneğin tank, dalgıç aygıtı gibi).

Leonardo'nun, adeta bulgusal ve bugüne kadar pek az anlaşılmış olan, ama dar yöntemsel anlamda "bilimsellik"le ortak bir yanı bulunmayan düşünme tarzının başlıca özelliği tamamlanmamışlıktı.

Ayrıca tekil doğabilimleri ve hatta bütün olarak doğa bilgisi bile o günlerde henüz mevcut değildi. Bu nedenle Leonardo'yu aynı zamanda botanikçi, kimyacı, fizikçi vb. olan tek bir kişi halinde düşünmek mümkün değildir.

Bilgeliğine ve ressamlığına ilişkin görüşlerini doğaya karşı tutumundan ayırmak özellikle çok güçtür. Bu bağlamda Leonardo'nun "bilimsel-sanatsal uzlaşımcılık"ından ve de "ampirizim"inden, "duyumculuk"undan sözedilmektedir

* Yazar hakkında bilgi için bkz. Felsefe Dergisi 88/4, s.105.

sık sık. Ne ki, yeni Avrupa kültürünce sonradan oluşturulan kavramları Rönesans kültürüne (tamamen değişik bir düzenin kültürüne) uygulamak bazı şeyleri gerçekten açıklamaya yetmez.

Leonardo olayı kuşkusuz külturolojik yonden yorumlanabilir Sadece toplumbilimciler değil, doğabilimciler de bu olayda, bilim-öncesi arkaizmin ve gayet açık bir "yanılgı"nın yerine, bilinmeyen kavramlara, değer yönelimlerine, mantığa ve bugün için alışılmışın dışında bir dünya görüşüne dayalı yaratıcı duşunmenin pek de açık olmayan olanaklarını görmektedirler. Şayet bilimler, geçen yüzyılda bilimadamları tarafından tam anlamıyla doğadan alınmış gibi görünen kendi belitlerinin oluşumu üzerinde düşünürlerse, bu, çok öğretici ve dunyaya karşı, bilim diye tanımladığımız tutumun özel, tarihsel niteliğini ve de kendimizi anlamaya da yardımcı olur.

Bu yazıda, "Mona Lisa"nın yaratıcısının bazı-felsefî matematiksel (ya da resim sanatına özgü-matematiksel) düşünceleri, geleneksel bilim tarihi çerçevesinde değil, ama geniş kültürel bir bağlamda ele alınacaktır.

LEONARDO'NUN NOTLARININ BİÇİMİ

Elimizde hiçlik (nullia) üzerine, değişik yıllarda ve değişik nedenlerle kaleme alınmış, ama tutarlı felsefî bir öğreti oluşturmayan sadece (Leonardo'da her zaman olduğu gibi) tek tek, ayrı notlar bulunmaktadır. Bu dağınık, kimi zaman sözcüğü sözcüğüne kendini yineleyen, bazen de beklenmedik yönlere sapan ve olasılıkla birbirleriyle çelişen sentezleri birleştirmek, aralarındaki boşlukları kapatmak üzere girişilecek her çaba, Leonardo'nun düşünme tarzına ilişkin yanlış bir tasarımdan yola çıkacağı için, boşuna ve kuşkulu olurdu. Yazarlardan birkaçının kanıtladığı gibi, fragmanvari duşünme tarzı Leonardo için, yaracı eylemin yüzeysel ve geçici olmayan, tersine ilkesel ve sürekli bir özellığıydı. Bu yüzden hiçlık üzerine görüşleri de, bize ulaşmayan sistematik bir konsepsiyondan fragmalar değildir. Hatta bu görüşleri rastgele bir sıralama içinde tasnif etmek bile, kaçınılmaz olarak isteğe bağlı kalacak ve bir araya getirilmeleri de sorunlara yol açacaktır.

Leonardo'nun aldığı notlar ve kitaplardan yaptığı alıntılar, sırf sonu gelmeyen kendi iç monologuna ait olması gerçeği gözönüne alınsa bile, bir uyum sağlamaktadırlar. Bunlardaki tamamlanmamışlık karakteri, elbette bir rastlantısallık ve Floransalı ressamın kişiliği karşısında bir umursamazlık anlamına gelmemektedir. Tam tersine, özellikle Leonardo'nun kişiliği, bu sayısız notları ve etudleri içeriksel bir bütun halinde birleştirmektedir. Fragmanvarı karakter, birleştirici asıl amacı, adeta notlar arasındaki araya, notların ansızın başlayıp ansızın sona erdığı yere yerleştirmektedir. Fragman, elde olmadan Leonardo'nun dılbilgisel yönden de sık sık vurgulayarak kendine yönelttiği bir replik'e donuşmektedır; ayrıca Leonardo'nun "sen"i açıklamalarını, öğrettiklerini ("precetti") okuyan kışiler anlamına da gelebilmektedir (yazarın başka bir kişi olarak kendine mi hitap ettığını, yoksa başka bir kişıye kendisi hakkında bilgi mı verdığını saptamak her zaman mümkün olmamaktadır).

Leonardo'nun notlarında duygusal yan ağır basar, bunlar genellikle başkalarının ıfadelerine karşı birer tepkıdırler ya da bir dinleyıcıyı varsayarlar. Açıkça bir polemık niteliği taşıyan, her şeyi açığa vuran, inandıran tonlamanın ve konuşma dili rıtmının, teklifsiz fonetiğin yanısıra uçarı ve kendılığinden (spontan) taslakların biçimi, söylenenlere bır anlamdan çok bır amaç kazandırmakta-

dır. "Anlam", kışılik üstü metnin özelliklerinden biridir, "amaç" ise bireyin ilişkısında, konuşmalarında yaşar ve tarihsel varlık içindekı öteki insanlar arasında tuttuğu özel yeri tarafından üretilir.

Leonardo'nun notlarındaki fragmanvarî karakter, kesinkes kışılikle ilgisi olan ve notların anlamını gizleyen ya da tamamen ortadan kaldıran bu karakter, ıçeriksel gerilımi artırmaktadır. Her tümce, özdeyışsel bir şey ıçermese dahi, kulağa bir özdeyiş gibi gelmekte ve bu da, Leonardo'nun kusursuz kişiliğinin dıpdüzeyi önünde notların tamamlanmamışlık karakterinden kaynaklanmaktadır.

Olağan bir metin yazılı betimlemenın kurallarına göre kaleme alınır, belırli bir türün gereklerini karşılar ve az ya da çok yazardan soyutlanır. Leonardo'nun fragmanları olağan metinlerden değildir, hem de sadece bır metnin fragmanları oldukları için değil: Burada, bütünlük içinde bir metin olarak günümüze kalmış fragmanların basit bir toplamı değil, Leonardo'nun yaratıcı kişiliği gorülmelidir. Başka bir deyışle her fragman, yöntem sorununun içeriğinden bağımsız bir şekilde ön plana çıkmaktadır Derinliklerınde doğanın yarattığı "olağandışı" ve "mucizevî" şeylerin bulunduğu sanılan, ama karanlık nedeniyle farkedilemeyen "mağara" fragmanında ya da "ressamın imgelemini yeni buluşlar için uyaran" "duvardakı lekeler" fragmanında olduğu gıbi, eğer Leonardo'nun tamamlanmamışlık üzerine düşüncelerini gözönüne alırsak, yani notlarının yöntemı yazılış nedenında ve neşnesinde devamını ve onayını buluyorsa, o zaman, umut edebiliriz ki, Leonardo'nun (bilinçsiz de olsa) bir çeşit kendını tanımladığı anlaşılacaktır.

Hiçlık olarak nokta konusundaki yargılarında da durum boyledir.

HİÇLİK OLARAK NOKTA. "RESSAMIN TİN'İ"

"Eğer açı iki çizginin kesıştiği noktaysa, o zaman, bir noktada sona erecekleri için, sonsuz sayıda çızgi bu noktadan başlayabilir ve tam tersi, sonsuz sayıda çizgi bu noktada son bulabılir; buna göre pekçok çızgi bir noktada başlayabilir ve son bulabilir."[1] Ancak nokta, sonsuz sayıda açının tepesi olduğundan ve üzerinden geçen istenildiği kadar çizgı çekilebıleceğınden, "nokta çizginin bir parçası değildir", tıpkı çizginın yüzeye aıt olmaması ve yüzeyin de cısmın süreklılık durumuna dahil olmaması gibi, bölünmez nokta sorunu sınır sorunudur: "... Şeyin sınırı, cismin parçası olmayan yüzeydir ve cisim bu yüzey tarafından kuşatılmıştır, aynı şekilde bu cismı çevreleyen havanın da parçası değıldir, tersine hava ile cisim arasında bulunan orta şeydir."[2] Ne kı, sözkonusu olan ışte bu "hava ile cisim arasında" hiçbır şeyin bulunmamasıdır! Hıçbır şey, hatta en küçük bır boşluk bile yoktur. "Orta şey" yoktur, sadece hiçliktir. "Hiçlık hiçbir şeye aıt değıldır. Demek ki cismin sınırları bu cismin bir parçası değil de, karşılıklı olarak başlangıcıyla sonu olduğuna göre, bu sınırlar hıçliktir ve bu nedenle yüzey de hiçliktir."[3]

Bölünmeyen, uzamda yeri bulunmayan, olmayan bir şey varolabilir mi? Ancak hava ile cısım arasında yine de bır "orta şey" bulunmaktadır. Varolmayan görünüşe göre mevcuttur. Çünkü her hacmin bır yüzeyi vardır. Demek kı Leonardo'nun savları geliştirilirse, o zaman tüm cisimler, dünya hiçlikle sarılmış demektir. Biz sadece yüzeyleri görürüz. Gözler herhangi bir şeyi hiçlik sayesinde algılar, ancak işte bu nedenle hiçlik şeyin dış biçimine denk düşer. Her şey bir şey olarak, deyim yerındeyse, nerede başlayıp nerede bittiğini bilir. Bu şeyle ilişkisi bakımından başlangıçla son onun oluşturucu öğeleri olurdu (ancak bu şey evren-

de tek başına olsaydı, o zaman sonsuz bir şey ve ne başlangıca ne sona ne de yüzeye sahip olurdu). Bir şeyin yüzeyi, bu şey başka, farklı bir şeyle birlikte ve onun yanında görüldüğü için, bir yüzey haline gelir, başka bir deyişle, "geometrinin aslî temelleri, yani nokta ile çizgi" ve "görülür, maddî şeyleri sonsuz çeşitlilikte figür ve cisme ayıran geometrinin gücü" arasındaki radikal bir karşıtlık koşulu altında bir yüzey haline gelir. Geometri (uzam) noktadan, hiçlikten meydana çıkar ve her şeyi kapsar. Bir şeyin yüzeyi sadece bundan şuna geçiştir ve dizin'de (register), dünyanın çeşitliliğinde (varieta) duyulara cevap veren bir fasılaya, molaya (Ellipsis) tekabül etmektedir.

Yüzey, sadece sınırı aşanlar için bir düzey haline, yani bir sınır haline gelir. Yüzey elbette ne kendisince çevrelenen cisim ne de bu cismi kuşatan hava tarafından aşılır. Geçiş, aşma sadece bir üçüncü, yani gözleyen, bakan kişi için mümkündür. Sınır, yalnızca görme yetisi (ve zihinsel spekülasyon) için sözkonusudur. Göz hiçliği bir şey olarak görür. Zihinse onun varoluş zorunluluğunu kabul eder, ama aynı zamanda varolmadığına da kanı olur. Çünkü bu, hiçliktir. "Hiçliğin ortası yoktur ve sınırları da hiçliktir."[4]

Leonardo'nun hiçliği, şeyler arasına girmeye çalışan ve onların sınırına yerleşen tın'dır; böylece sınır tanımı, sınırları olmayan bir şey, kendine özgü bir tanım haline gelmektedir. Şayet sınır, birbirine değen iki şeyden hiçbirine ait değilse, o zaman bu, cismin sadece yüzeylerini gören normal bir gözün ürünüdür, hem de farkedilmeyecek tek şey olduğu halde. Nokta (hiçlik) Leonardo için meraklı, ilginç, ama daha çok görsel-pratik bir sorundur: Ressam Leonardo'nun en önemli buluşlarından biri olan "sfumato" bu sorunla yakından ilintilidir. Sfumato, yani cisimlerin çok ince bir açıklık-koyulukla, yumuşak, net olmayan, hayalmeyal çizgilerle betimlenişi, bu cismi kuşatan havaya hemen hemen belli olmayan bir şekilde geçiş, şeyin sınırlarını zayıflatmamakta, tersine ona alışılmışın dışında bir ifade gücü kazandırmaktadır. Mona Lisa'nın gülümseyişi işte bu sfumato tekniği ile çizilmiştir (fotoğrafla büyütüldüğünde tamamen silinip, kaybolmaktadır). Sfumato görünmez olanın görünmesi, varolmayanın varoluşunun somut hale gelişidir. "Geometrinin aslî temelleri"ne ilişkin paradoks, Leonardo için, tin'in eziyet çekmesi değildi, kavramsal dönüşümler için bir tahrik değildi, tersine doğal bir realiteydi.

Sözü edilen, ressama kendini nasıl gösteriyorsa, o şekildeki doğal realitedir; ressam anlayıp, kavrayabilmek için ondan ayrılmak, uzaklaşmak zorundadır. Burada yüzey olarak nokta, Leonardo için, sözcüğün özgün anlamındaki noktadan çok daha büyük bir önem taşımaktadır. Noktanın "hiçlik" ve "orta bir şey" olarak bu iki durumunun uyum sağlayabilmesi için, ondan uzaklaşma gereği doğmaktadır. Tin'le ilişkisi bakımından spekülatif noktanın yeri, nereye yerleştirilirse yerleştirilsin, pek önem taşımaz; ama görülür hiçlik için, gözün belirli bir uzaklığa ihtiyacı vardır.

Bu nedenle "ressamın tin'i" uzaklık düşüncesini hiçlikten ayırmaz. "Ressamın tin'i" ve gözlemlediği doğal şeyler yatay bir yüzeyde bulunurlar, aralarında hiyerarşik bir ilişki yoktur, tersine eşit durumdadırlar. Sanatsal gözlem şeyin sınırını —hiçliği— metafizik bir her şeye değil, genleşmiş uzama, sfumato'ya, tek sözle, betimleyen hiçliğe dönüştürür. "Çevre Çizgileri Üzerine" başlıklı notla karşılaştırılırsa: "Çünkü bir şeyle başka bir şey arasındaki sınır, çekilmiş bir çizgi değil, matematiksel bir çizgidir. Yani bir rengin sonuyla başka bir rengin başlangıcıdır, ama bu yüzden çizgi adını almaya hiç de hak kazanmamıştır (non ha da essere), çünkü bir renkle başka bir rengin karşı karşıya bulundukları sınır arasına

hiçbir şey girmemiştir, ikisi arasında sadece sınırın kendisi bulunmaktadır ve bu, yakından da bakılsa, (aslında) farkına varılacak bir şey değildir. — Ressam, sen onları uzak şeylerde değil, boylece ifade et."[5]

MATEMATİKSELLE FİZİKSELİN PARADOKS ÖZDEŞLİĞİ

Leonardo "doğal" ve "matematiksel" noktalar arasındaki geleneksel farkı hiç kuşkusuz tanıyordu: "En küçük doğal nokta, tum matematıksel noktalardan daha büyuktür ve bu durum, doğal noktaların sürekli bir niceliğe sahip oldukları gerçeğini kanıtlar, ancak her sureklılık sonsuzluğa kadar bolünebılmektedır. Buna karşılık matematıksel nokta bolünmez, çunku bir nicelik oluşturmaz."[6] Hıçlık üzerıne fragmanların büyük çoğunluğunda Leonardo, her rasyonel düşünen kişiyi öncelikle ele alınmaya zorlayan ve eskilerin üzerinde onemle durdukları bir sorunu tamamen gozden kaçırmaktadır: Oluşturucu oğeleri olmadan bir noktanın varoluşuna hangi mantıksal durumda, hangi alanda cevaz verilir ve böyle bir noktanın hareketi nasıl gerekçelendirilebilir?

Platon ile Proklos en buyuk mantıksal guçluğu noktadan süreklılık durumuna geçişte goruyorlardı.[7] Leonardo ıçın burada, betımleme sorunu dışında, başka bir sorun yoktur. İleride goreceğimiz gibi, Leonardo akıl almaz, paradoks, "mucize dolu" doğal gerçekliğin saptanmasıyla yetınıyordu. Onu uğraştıran sırf pratık bir sorundur. Spekülatif guçlukler değil, ressamlar için yararlı düşünceler ilgilendırmektedır kendısını: "Uzak şeyler sana muğlak ve kuşkulu gorunurler; onları aynı olçüde muphem olarak betımle, yoksa onlar sana aynı uzaklıkta gorunmezler. Kenarlarını belirli sınırlarla çizme, çunku sınırlar, kuçuk şeylerin sınırları olduğu surece, ne yakından ne de uzaktan farkedılecek çızgiler ve açılardan başka bir şey değildirler."[8]

Leonardo boylesine oğutler verırken, artık bölünemez matematiksel noktayı değil, fizıksel dunyanın "en küçük şeyler"ını kastettığı izlenımını bırakmaktadır. Ama burada bizi bir sürpriz bekliyor: Leonardo "doğal nokta" ve "matematıksel nokta" kavramları arasındakı farkı ve de en küçük şeyın görünmez sınırları ile sınırları olmayan hiçlik arasındaki farkı tanıdığı halde, matematiksel olarak idealize edılenle fiziksel olarak ıdealıze edıleni birbirine karıştırmakta ve her ikisini de doğal-reel bir sıra ıçınde ele almaktadır. Leonardo'nun çozmeye çalıştığı aşağıdaki bilmece bunun kanıtıdır.

"Dünyanın merkezi bolunemez, ancak sadece hiçlik bölünemez olduğundan, o zaman merkezın de bir hiçlik olması gerekır. Dunyanın merkezınden geçen ve onu boydan boya kateden bır delık delınseydi ve içerıye bır cisim atılsaydı, o zaman cisim ne kadar yol alırsa, ağırlığı da o kadar artacaktı Delikten içerıye atılan cısım dünyanın, sadece bır ad olarak varolan ve hiçliğe eşit olan merkezine ulaştıktan sonra, burada duramayacak, onu geçıp gidecek ve sonra geri gelecekti."[9]

Leonardo düşüncesınde dünyaya bir delık açtıktan ve bu deliğe bır cısım fırlattıktan sonra, (bir kütleye ve bunun sonucu bır hacme ve de bir niceliğe sahip) fizıksel bir cısmin nasıl olup da "dunyanın" matematıksel "merkezi"ne ulaşabileceği konusunu suskunlukla geçıştırmektedir. İlkesel olarak ıki farklı ıdealıze edış yanyana getırilmektedır. "Dunyanın merkezi" hem bir çekim merkezı olarak hem de oluşturucu öğeleri olmayan bır nokta şeklınde gosterılmektedir. Birinde cisimleri çeken bir özellikle donanmış bıçımde, dığerınde ıse "sadece bır ad olarak varolmaktadır"; ama cisım, olmayan ve bu nedenle duramayacağı bu

merkezi geçip giderken, olmayan bu noktada azamî kütleye erişmektedir: Cisim, matematıksel bir nokta olduğu anlaşılan fiziksel noktayı geçtıkten sonra, ağırlığı azalmakta ve fizıksel bir nokta olduğu anlaşılan matematıksel nokta tarafından tekrar çekılerek geri dönmektedır. Leonardo'nun fragmanı burada kesıntıye uğramaktadır... Ve boyle olması da hayırlıdır, çünkü cisım, şayet geri dönmüş olsaydı, mutlaka bu mucizevî noktadan geçecekti, yeniden geri dönecek ve tekrar bu noktadan geçip gıdecekti. Leonardo bır "Perpetuum mobile" (devridaım makınesi —çn.) olasılığını uzgöruşlülükle kabul etmedığinden, bu paradoksun ne işe yarayacağı bilınmemektedir.

Bir şeye paradoksla başlamak da şart değildir. 17. yüzyıldan bu yana geçerli olduğu gibi doğayı anlamak için, onu mutlaka çozmeye çalışmak gerekli değıldir. Bir Rönesans dehası için doğayı anlamak, onu bir bılmece olarak betımlemekten çok, bir bılmece olarak sormak demektır. "Mağara"nın karanlığında kımsenin görmediği pek çok şeyi gizleyecek kadar böylesıne buluşlarla dolu doğa "mucızesi" karşısında kesin bır cevap, mantıksal bir son hıç de gerekli değıldır. Bu cevabın yerini, birinden ötekine geçiş almaktadır. Doğanın gizemlilığı (yani anlaşılırlığı) yerini, dünyanın çeşitlilığine (varieta) ilişkin sıralamaya bırakmaktadır, birbırını dışlayan matematiksel ve fiziksel gerçekliğe ve "nokta"nın mantıksal iki durumuna, yani varoluşuna ve varolmayışına karşın, bunlara tek tek ve aynı zamanda birlıkte cevaz verilmektedir.

Bu durum Leonardo'nun tabloları için de geçerlidir: Biçim (Gestalt) mevcuttur, çünkü bu aynı zamanda herhangi bir bıçim anlamına gelmektedır, çünkü bu, değışik şekıllerde çözülmekte, yani çozulememektedir.

BİLMECE OLARAK DÜNYA

Leonardo'nun, genellıkle tekın olmayan, ürkütücü "kehanetler" biçiminde "bilmeceler" (enıgmi) ıcat ettiğı bılinmektedir. Örneğin: "Ey Liman kentlerı, sakınlerınizin sımsıkı bağlandığını, hem kadınların hem de erkeklerin dılımızı anlamayan yabancılar tarafından kalın iplerle sımsıkı bağlandıklarını görüyorum! Sizler yıtirilen özgürlükten dolayı duyduğunuz acıları sadece figan ederek, iç çekerek ve birbirinize şikayet ederek giderebilırsiniz, çünkü sizleri bağlayanlar nasıl dilinizi anlamıyorlarsa, sizler de onları anlamayacaksınız."[4] Çözümu: Kundak çocukları.

Ya da: "Varoluşlarını ve adlarını unutan, tıpkı bir ölü gıbı öteki olulerden elde ettikleri ganimetler üzerinde yatan kalabalıklar çoğalacaktır." (No. 871). Çözümü: "Kuş tüyleri üzerinde uyurken!"

Ya da: "İnsan cinsi o hale gelecek ki, biri ötekının dılını artık anlamayacak." Çozumu: "Bir Alman bir Türk'ü anlamayacak!" (No 881).

Neyse ki, kasvetli şeyler ve soytarıcasına renkler zorunlu olmamaktadır: "İnsan ya da hayvan benzeri figürlerle nesnelerin, nereye giderlerse gitsinler insanların ya da hayvanların peşinden gıttikleri görülecektir." Burada gölgelerden söz edilmektedir (No. 878).

İşte rüyalar üzerine: "İnsanlar yürüyecek, ama hareket etmeyecekler; karşılarında olmayan kişilerle konuşacaklar ve konuşmayan kışileri işitecekler." (No. 876).

Leonardo kehanet biçiminde bilmece türünden, tahmin edıldiği üzere, Ludovico il Moro'nun sarayında eğlenmek, vakıt geçirmek ıçın yararlanmıştır, ama yazar da kendini bu oyuna kaptırmış gibi görünmektedir. Amaç bilmecenın

çözümü olamazdı: Çünkü bu mümkün değildi ve dinleyicilerden de pek beklenmiyordu. Önemli olan, bu ürkütücü ya da paradoks betimlemelerin ("İnsanlar yürüyecek, ama hareket etmeyecekler" vb.) ardında çok yalın ve gündelik şeylerin bulunması değil, daha çok herkesçe bilinen şeyleri birer mucizeymiş gibi betimleyebilmekti. Onları yeniden bulmak, tertip etmek gerekiyordu. Böylece yeni bir anlam kazanıyorlardı.

Sorularla cevaplar yer değiştirmekteydiler. Bir "bilmece", görünüşte çok yalın, herhangi bir nesne üzerinde düşünmek isteyen bir kişi için, cevap yerine geçiyordu. Örneğin, çukur nedir? "Kendisinden ne kadar çıkarılırsa, o kadar büyüyen bir şey"dir (no. 987). "Çukur" sadece biçimsel bir çözüm olmaktadır. Çözüm aslında bilmece olarak sorulan şeydir, bir paradoks haline getirilmektedir, kısacası, açıklanması gerekmektedir... Bu nedenle cevap "çukur" değil, "kendisinden ne kadar çıkarılırsa, o kadar büyüyen şey"dir.

Ancak bu durumda, akıllı ve bilgece bir gözle bakılan her şey, akla ilk gelen şey, Leonardo'nun "mağara"sının karanlığında bulunan "mucizevî şey" olabilmektedir: Örneğin mektup yazmak, genç kızların evlenmesi, mumların yatmaya giden biri tarafından söndürülmesi, suvariler, çimen biçmek, katırların boynundaki çanlar, arılar, karıncalar, gölgeler, rüyalar, sokak fenerleri, iplik eğirme tezgahı, çakmak, gece, renklerin farkedilememesi vb. gibi. Sucuk doldurmayı örnek verirsek: "Pek çok kişi kendilerine barsaklardan bir ev kuracak ve hatta kendi barsaklarında konutlayacaklar." (No. 895); Horatio'nun ağzından konuşursak bu, şeyleri vesveseli, evhamlı bir kişinin gözüyle görmek değil midir?

Burada izninizle Leonardo temasından bir parça uzaklaşacağım. Yüz yıl sonra Hamlet, Claudius'un, Polonius'un nerede olduğu sorusuna bir bilmeceyle cevap vermektedir: "Yemekte... Yediği yerde değil, kendisinin yem olduğu yerde." Kurtların yemeğinde "şişko kralla cılız dilenci ... sofrada iki çeşni, iki ayrı kap yemektir sadece. Olacakları budur sonunda." Daha sonra: Kral yemiş bir kurdu rastgele bir insan balık yemi yapar, kurdu yutan balığı da yer." Bu tümce, aynı konuda yeni bir bilmeceye yol açan bir çözümdür, çünkü Claudius çözümü duyduktan sonra, yine de sormaktadır: "Ne demek istiyorsun bunlarla?" Ve ardından, söylenenleri açıklaması gereken sonuncu bilmece gelmektedir: "Hiçbir şey, size sadece, bir dilencinin barsaklarında bir kralın nasıl geziye çıkabileceğini anlatmak istiyordum."[11]

Claudius elbette Hamlet'in ne demek istediğini ve Polonius'un cesedinin nerede gizli olduğunu bulmak istiyor: Bu sahnede olduğu gibi, ötekilerde de reel-pratik motifler bulunmaktadır. Ancak mesele bununla sona ermiyor. Biri sorarken öteki bilmeceyle cevap veriyor, tema da yaşam ve ölümdür. Böylesi bölümler günümüzde salt psikolojik yönden açıklanmaktadır (ve oynanmaktadır), oysa sadece oyunu değil, genel olarak dünyayı yorumlayan bilgeliğe söz düşerse, bir çeşit epik durak noktalarıdır söz konusu olan. Hamlet'in "çılgınlığı" Shakespeare'e, çağın beğenisine uygun düşen durak noktasını, felsefî söz oyunlarını ve de öğretici, eğlendirici açıklayıcı bilmeceleri komedileriyle tragedyalarının olaylarına katma olanağını tanımıştır. Prensi heyecanlandırıp, coşturan bu oyuna, öteki kahramanların, karakterlerinden ve amaçlarından bağımsız olarak, zorluk çıkarmadan katılmaları dikkati çekmektedir. Ancak Hamlet yalnız bilmeceyle cevap vermemekte, bir mezarcının sorduğu bilmeceyi de haz duyarak dinlemektedir; hem de daha önceleri başkalarının oynadığı soru yönelten safdil rolünü üstlenerek.

Leonardo da Vinci'nin zevkine tam anlamıyla denk düşen Hamlet, cesedin

doğal çürüyüşünü trajik-grotesk bir sanrıya dönüştürmektedir. İnsanoğlu "toprağın özü"dür. Ancak ölümün gizi, fani bedenin cürümesine dayanarak açıklanamaz. Tam tersine, içinde "yüce bir tin"ın yaşadığı bedenin ölümünü, cansız bedeni bir giz haline getirmeden anlamak mümkün değildir. Hamlet Yorik'in kafatasına basarak bu konuda uzun uzun konuşmaktadır. Büyük İskender'ın bir fıçıya hangi tarzda tıkaçlık edebileceğine ilişkin ünlü mülahaza, bir bilmecenin nasıl sorulacağını göstermektedir. Nedensellik dizisi içinde tasnif edilen yalın tespitler şaşırtıcı sonuçlara yol açar. Ölümü anlamaya yaklaşmak demek, onu tam anlamıyla bir sonsuzluk, bir akılalmazlık olarak betimlemek demektir. "İmgelemimiz (imagination) İskender'in toprak olmuş soylu bedenini niçin gizlemesin..." vb.? İmgelem burada bir başkalaşmadır, bir bilmecedir. Hamlet önce "toprak olmuş soylu bedeni izlemek" amacını gütmekte, daha sonra bir fıçıya tıkaçlık edebilecek İskender hakkında adeta bir bilmeceye yol açan fikirler yürütmektedir. Horatio bu noktada şöyle der: "Soruna böyle bakmak bir vesvesecinin gözüyle bakmak olur", sorunu bilmece haline getirmek, öze girmek için bir araçtır. Özgün metinde "bir vesvesecinin gözüyle" değil, "meraklı" ya da "garip" anlamına gelen "curiously" sözcüğü yer almaktadır. Bu sözcük bir dizi tuhaf olay, "garıplikler" biçiminde beliren varlığa karşı zaptolunmaz bir merak duygusunca belirlenen bir yüzyılın, yani 16. yüzyılın aydınları için rafine sozcüklerden bırıydı. Şunu da hatırlatalım ki, mezarcı (Shakespeare'de "clown", soytarı) Hamlet'in, kımin için kazıyorsun bu mezarı?, sorusuna naif bir tarzda, Danimarka prensinin hoşuna giden bilmece gibi cevaplar verir; Hamlet hoşlanışının nedenini şöyle açıklar: "How absolute the knave is", "ama sıkı mantığı var herifin"[12]. Cevabı bir bilmece şeklinde vermek, tam ve ayrıntılı olmak anlamına geliyordu.

Oyun çok ileri götürülmüş, dünya tümüyle bir bilmece haline sokulmuştu. Gerçekten de, Leonardo "Kehanetlerin Bölümlenişi"ni (Dıvısion della profezıa) şöyle tasarlıyordu:

"1. İzan sahibi yaratıkların durumları.
2. Akılsız yaratıkların durumları.
3. Bitkiler.
4. Törenler.
5. Görenekler.
6. Süreçler ya da belirlemeler ya da tartışmalı sorunlar.
7. Doğada gerçekleşemeyen süreçler; örneğin 'kendisinden ne kadar çıkarılırsa, o kadar büyüyen şey'. Ama sen önemli süreci sona sakla, önemsizi başa getir ve önce kötülükleri, sonra da cezaları göster.
8. Felsefî şeyler."[13]

"Kehanetler"deki "felsefî şeyler" arasına kuşkusuz şu da giriyordu: "(Yeryüzünün) her noktasında dünyayı iki yarı küreye ayırmak mümkündür" ve "her noktada doğu ile batı arasında bir ayrılık meydana gelir". O zaman "sonsuz olan ve sonsuz sayıda birçok çizgiyle ayrılan, böylece herkesin ayakları arasında bu tür bir çizgi bulunan yarı kürelerden" niçin bir bilmece icat edilmesin (No. 1004-1006)? Bilmeceye benzerliğinin anlaşılması için şakacı bir imgeleme gerek duyan kimi önemsiz konulardan farklı olarak, bu kez bılmece diye sorulan şey o denli şaşırtıcı ki, "kahincesine" sezgiye ekleyebileceği pek fazla bir şey bırakmayan hazır bir bilmece gibi görünmektedir: "İnsanlar, değişık yarı kürelerde bulunmalarına karşın, birbirleriyle konuşacaklar, birbirlerine dokunacaklar, kucaklaşacaklar ve dillerini anlayacaklar." Değişik yarı kürelerde bulunan insanların

kucaklaşması, herkesin aynı zamanda iki yarı kürede birden yaşamasından daha şaşırtıcı olmaması gerekir, değil mi? Bu "kehanet", süreklilik durumunun sonsuz bölünebilirliği düşüncesine dayanmaktadır. Böylece, Leonardo'nun uzamsal süreklilik durumu ile sınırlar üzerine ve oluşturucu öğeleri bulunmayan nokta konusundaki düşüncelerine dönüyoruz.

Leonardo, bu oyun tarzıyla ilişkisi olmamasına karşın, yine bir "bilmece" biçiminde şunları yazıyor: "Aramızda bulunan büyük şeyler içinden en büyüğü hiçliğin varlığıdır. Zaman içinde hüküm süren budur ve bölümleriyle geçmişe ve de geleceğe uzanmakta, böylelikle geçmişteki ve gelecekteki hem doğaya hem de canlı varlıklara ilişkin tüm yaratılışlar üzerinde hak iddia etmektedir. Kendisi bölünmez şimdiki zamandan hiçbir şeye sahip değildir. Ama herhangi bir şeyin özüne de dayanmamaktadır"[14]

ZAMAN BİÇİMİNDE UZAM

Burada hemen iki durum göze çarpıyor.

Birincisi, hiçliğin varoluşu, yani varolmayanın varoluşu kolayca tespit edilmekte, doğal bir olgu gibi, elbette şayanı hayret bir olgu gibi kabul edilmektedir, ama ne yapalım ki, doğal olgular böyledirler işte. Nokta reel-olanla ideal-olanın bir ürünü, bu ikisi arasında orta şey değildir, teorik hayallerin sonucu, bir yarı varoluş değildir. Hayır, o bir şeydir, dahası varolanların en büyüğü, yani en yüksek aşamada varolandır. Varoluşun sınırı, aynı zamanda varolmayışın ya da hiçliğin de sınırıdır. Bu iki sav tek bir sav oluşturmakta, bu yüzden aralarında bir eşgüdüme gerek kalmamaktadır.

İkincisi, "çizginin, noktanın geçişimi, intikali olduğu" (il transito del punto), uzamın noktadan ve çizginin de hareket nedeniyle meydana çıktığı açıktır. Hareket zorunlu olarak dördüncü bir boyutu, zamanı gerektirmektedir. Leonardo, varolmayanın varoluşuna nasıl cevaz verileceği konusunda mantıksal bir açıklama getirmemekte, noktanın hareketinin, bölünemezden bölünebilire (ve tersine), "geometrinin" matematiksel "aslî temelleri"nden "sonsuz çeşitlilikteki" fiziksel "cısımler"e (ve tersine) geçişin nasıl mumkun olduğunu soruşturmamaktadır. Bunun yerine noktayı bir an'la (moment) ozdeşleştirmektedir; uzamın yerini, maddî uzamın geometrisinin sonsuz bölünebilirliği ve görünmezlik ile maddî-olmayışlık bakımından "geometrinin aslî temelleri"ne benzeyen zaman almaktadır. Fiziksel ve matematiksel dunya tarafından uzamda sınırlandırılan ayırdedici ve belirtici nitelikler zamanda kolaylıkla kullanılabilirler. Şuna da dikkati çekelim ki, Leonardo "Varlığın En Büyüğü" fragmanında hiçliği bir bilmece olarak, kuşkusuz geometrik (uzamsal!) nokta olarak ortaya koyduktan sonra, bu noktanın "zamanda hüküm sürdüğü"nü açıklamıştır. Leonardo sadece zamandan söz etmektedir. Demek ki nokta uzamda yoktur? Tam tersine, sozkonusu olan, eskisi gibi, uzamdır. Uzam bir bilmece olarak betimlenmek istenirse, zamanın betimlenmesi gerekir! Rönesans zamanı uzama ilişkin bir sınır olayıdır sadece.

"Nokta zamanda an'la ozdeştir ve çizgi de belirli bir zamansal süreye benzer. Nokta nasıl ki çizginin başlangıcı ve sonuysa, an da zaman aralığının sınırları ve başlangıcıdır."[15]

Burada Leonardo noktayı nokta olarak değil, an olarak, zamanda nokta ya da, başka bir deyişle, hiçlik olarak düşunmektedir. "'Hiçlik' diye nitelenen şey, sadece zamanda ve sözcüklerde hüküm surer, zamanda hiçlik geçmişte ve gele-

cekte hukûm sürer, şimdıkı zamandan hıçbir şeye sahıp değildir; sözcüklerde de durum boyledır — hiçlığın varolmadığının ya da mümkün olmadığının soylendiği yerde hüküm sürer.

Zamanda 'hiçlik' geçmişte ve gelecekte bulunur, şimdiki zamandan hıçbir şeye sahıp değıldir, doğada ıse, varolmadığının söylenmesi nedeniyle, mümkun olmayana yaklaşır, çünkü 'hiçliğin' olduğu yerde boşluğun bulunması gerekirdı."[16]

Hiçlığın neden geçmişte ve gelecekte bulunduğu anlaşılmaktadır. Geçmiş artık yoktur, gelecek ıse henüz yoktur; bu durumda hiçlığin olmayanda varolması gerekmektedır. Pekı, ne vardır? Sadece şimdiki zaman (yani, sadece uzam olarak zaman), olan vardır, ama olmuş ya da olacak yoktur. Ve hiçlik, şimdıkı zaman dışında, her yerde hüküm surmektedır. Güncel olan üzerinde, doğada an'da varolan üzerinde hiçliğin hükmü geçmemektedır, çünku burada olmayan eksiktir.

Ne var kı, şimdiki zaman bir an'dır, zamanda bir noktadır ve nokta bólünemez. Eğer an oluşturucu öğelere sahip olsaydı, bunlardan bazıları "çoktan" geçmiş, bazıları da "henüz" gelmemiş olacaktı; buna gòre, salt şimdiki zamanı an saymak mumkün olacaktı, ancak boyle bir şimdiki zamanda (sonsuz bölünebilir) bır zaman yoktur. "An zaman dışıdır (Lo istante non ha tempo). Zaman an'ın hareketinden doğar ve an'lar zamanın sınırlarıdırlar."[17]

Demek kı, şımdıki zaman yoktur. Eğer hiçlik sadece "zamanda hüküm sürüyorsa" ve "an da zaman dışıysa", bu durumda an; "hiçlik" diye nıtelenemeyecek bırıcık şeydir. Oysa an, oluşturucu öğeleri, merkezi, sınırları bulunmayan nokta "hiçlik" diye nıtelenmesi gereken bırıcık şey olmaktadır. Peki, hiçlik nedir: Zamanın dışındaki şimdiki an dışı ya da her türlü şımdıki an dışı sonsuz zamansal sürenin bütünü mü?

Leonardo'ya gore uzamsal "yer"in benzerı "zaman aralığı" olmaktadır Eğer hiçlik, geçmış olarak ve guncel doğal şeylerden arınmış gelecek olarak anlaşılan zamanda huküm surüyorsa, o zaman "hiçlık" ve "boşluk" aynı anlama gelmektedir. Ama hiçlik zamanın dışında, nokta benzerı bir an'da hüküm sürüyorsa, o zaman da bu "hıçlık" içeriksizliğin normal olumsuz anlamında bir "boşluk" değıldir.

Uzamın zamansal yorumu, varlığın bilmeceye benzerliğini ortadan kaldırmamakta, tersıne güçlendırmektedır. Çünkü realite olarak zaman artık (ya da henüz) bır realıte değıldır ve süreklılik olarak zaman, oluşturucu öğesi ve bu nedenle zamanı bulunmayan şeyin etkısının sonucudur.

Sonsuzluğun ızı tüm noktalara (tüm sınırlara) düşürülmektedir. Leonardo'nun hıçlığı, ancak her şey ıçin olasılık diye anlaşılabılir: Hiçlikten her şeye dönüşüm dıye değil, sadece bu tur bır dönüşüm olasılığının idame ettirilmesi diye, sadece sona ermemiş hareket dıye anlaşılabilir. Çünkü sonsuzluk, Leonardo'ya göre, varolmadığı sürece vardır. Gerçek sonsuz, sınırsız şey sadece olmayandır. Varolmasına karşın... Varolan şeyler arasında "en büyüğü hiçlığın varlığı"dır. Görünüşe gore Leonardo bu mantıksal kısır döngüden çıkma ihtiyacını hissetmemiştir. Yalnızca betımlemekle ve "sanatçı doğası"na yaraşan sihirbazlığının tadını çıkarmakla yetınmıştır. Bır sonraki notunda, Milano saray erkanının başa çıkamadığı en kurnazca bılmeceyi ilk fırsatta yinelemek yetmiştir kendisine: "Varolmayan ve eğer varolması gerekseydı, varolmayacak şey nedır? — Sonsuz, sınırlı ve sonlu olsaydı, varolabilırdi, çünkü varolabılenin sınırları, kenarlarını çevreyelen şeydedır ve varolmayan ise sınırları olmayan bir şeydır."[18]

Demek kı, Leonardo varolan (güncel, hazır) sonsuzluğu benimsemeye yanaş-

mamaktadır, çünkü varolan her şey herhangi bir yerde son bulmakta, "kenarlar" tarafından sınırlanmaktadır. Eğer bir şey varsa, yanında başka bir şeyin de olması gerekir. (Başka bir şey tarafından çevrelenen) sonsuzluğun sınırlarını, "çeşitliliği" olmayan bir dünya, tek bir sonsuzluktan oluşan bir dünya olarak tasarlamak Leonardo'ya kolay gelmektedir. Sonsuzluklar, tıpkı sınırlar gibi, sonsuz sayıda çokturlar. Ancak sınır belirli bir şey değil, bir şeyden başka bir şeye geçiştir ve bu nedenle, varolmasına karşın, mevcut değildir. Mutlak olarak, "ilke" olarak genel düşüncesi Leonardo'ya yabancıdır. Genel, sadece uzayı herhangi bir yerde yarıkürelere ayırma olasılığıdır. Kısacası, sonsuzluk aynı şekilde bir taslak, bir fikir olarak, sonsuz bir "ve saire" olarak meydana çıkmakta, bireylerin ayakları altında açılıp, aralanmaktadır: Ayağın biri sonsuzluğun solunda, öteki de sağında... Leonardo sonsuzluğu kastetmeyip, sadece varsaymaktadır .

LEONARDO'NUN KÜLTÜR-TARİHSEL KİŞİLİĞİNİN MANTIĞI OLARAK HİÇLİĞİN MANTIĞI

Varsayım, nesne karşısında alınan, teknolojik olarak bir sanatçıya, ama tek bir sanatçıya değil (bunu ne bir ozan ne bir müzisyen ne de bir heykeltraş ya da mimar hakkında söylemek mümkündür), sadece ressama özgü bir tavır anlamına gelir. Bir Rönesans ressamı, araya belirli bir mesafe koyarak, nesneyi gözlemler, ona karışmaz ve katılmaz. Ressam eserini uzamda yaratır ve zamanla ilgisi yoktur, çünkü yalnızca yaşanan gündür sözkonusu olan.

Malzemenin içinden betimlenen nesneye ulaşmak zorunda olan heykeltraşta ise durum değişiktir: Heykeltraş için zaman yaşadığı güne uymamaktadır, aynı şekilde eseri de aldatıcı bir sonuçla asla sınırlandırılamaz. Heykeltraşın sona ermiş eserinde malzeme, resim sanatından daha güçlü şekilde hissedilir ve görülür: Zaman, malzemenin heykele doğru hareketidir. Heykel gelecek zamana sahip değildir (aynı zamanda "hareketsiz"dir), ama bir geçmişi vardır; özellikle mermeri işlerken bu süreç gizli kalmaz; heykel mükemmelliyet olarak anlaşılır, kavranır.

Resim sanatı ise şimdiki zamandan başka bir şeye sahip değildir, resim sanatı (en azından Rönesans resim sanatı) yüzeyin hakkını, malzemenin direncini tamamen gizler. Ressam geçmişi düşünmez, öncelemede bulunmaz, şimdiki zamanı yakalar. Günlük yaşam diye değil, varlık diye yorumlanan pitoresk şimdiki zaman kaçınılmaz olarak kendi kendisiyle çakışır, zamanın sonsuz akışını yoğun hale getirir. Rönesans'ın şimdiki zamanı (tüm zamanların uzamda eşzamanlılığı) olanaksız-olanaklı diye görünür. O bir bilmece olarak betimlenen bir dünya, gizlerle dolu bir dünyadır. Cisimle hava arasındaki "orta şey" mutlak hiçlik değil, nitelikli bir hiçliktir, mutlak sınır değil, bir geçiştir. Yüzeylerin "hiçliği" sfumato'ya doğru gelişir. An uzamda gelişir, yetkinleşir: Onu görmek mümkün olur. Leonardo için (İtalya Rönesansı için) soyut metafizik-matematiksel hiçlik, sonsuz küçük yoktur.

Leonardo'nun sözlerini tamamlamaya kalkışmak yersiz, gereksiz bir iş olurdu, hiçlik üzerine söyledikleriyle bunların biçimleri ve Leonardo'nun düşünme tarzının fragmanvarî karakteri arasındaki uyumu bütünden çıkarmaya katkısı da olmazdı. Sınır olarak hiçlik, Leonardo'nun "Mağara"sının ya da "Duvardaki Lekeler"inin bir çeşit felsefî-matematiksel modelidir. Hiçliğin mantığı, acaba Leonardo'nun kültür-tarihsel kişiliğinin mantığından başka bir şey değil midir?

Bir kez daha hiçliğin ne olduğunu hatırlatmaya çalışalım. Hiçlik geçmiş ve gelecekteki her şeyi, şimdi etkide bulunan an dışında, her şeyi kapsar. Hiçlik yalnızca şimdiki zamana eğemen değildir, çünkü bu bölünemez şimdiki zamandır. O, "bu" an'ların hepsidir, olmuştan olacağa geçişlerin hepsidir ve her şeyin yüzeyi, her çizginin başlangıcı ve sonu, her açının tepe noktasıdır. Zamanı ve uzamı değil, zaman olasılığı ve uzam olasılığıdır; bir belirlilik, bir sınırlılık, ~~yapısallaştırmanın~~ genleşmesi diye görülemez, ancak yine de varolanların en büyüğüdür, çünkü nokta olmadan çeşitli realitelerin dünyası olmazdı. Sonsuzluk sadece "nokta" olarak, olmayan bir şey olarak düşünülebilir. "Hiçlik" boşluk anlamına değil, sınırların, sadece sınıra özgü eksikliği anlamına gelir.

Hiçlik kavramında yaratılış sorunu ön plana çıkar.

Uzamın tamamlanmış dünyasında, "noktalar"ın (genel olarak çizgilerin, yüzeylerin, sınırların) sfumato'su dışında, bilmece gibi geçişler (= "hiçlik") dışında tüm cisimler bir şeydirler. Ancak, içinde "nokta"nın hareket ettiği zaman biçiminde betimlenen uzamın yaratıcı dünyasında hiçliğin hükmü günceldir. Uzamsallığın gizi, dizisel düzen, "çeşitlilik" zamanda yoğunlaşır. Şimdiki an'da yaşayanı dışında tüm öteki yaratıklar birer hiçtirler ve bu nedenle sadece hiçlik —yaratılışın bir an'ı!— bir parça özel bir şeydir.

Ya hıçlık, gelenekçi düşünceden, bugüne kadar görülmemiş yeni Avrupa düşüncesine geçişin emsalsiz bir an'ı olarak meydana çıkarsa? Mahut "seçmecilik"i ile Rönesans kültürü geçiş düşüncesinin, sınır düşüncesinin, bir şey olarak hıçlık düşüncesinin gerçekleşmesi, varolmayanın gerçekleşmesiyse? Ortaçağ, Antikçağ ve Yeniçağ'ı biraraya getiren, "oluşturucu öğeleri" ya da sınırları bulunmayan ve bu nedenle saptanamayan bu "nokta", bu kültür, hiç kuşkusuz varolmuş, ama aynı zamanda adeta varolmamış, kendine özgü manevî kültür-tarihsel bir uzamı olmamış ve kuşaklar boyunca bilimadamları tarafından kendinden önceki ya da sonraki tanımlanamayan dönemlere (ya Ortaçağ'ın sonuna ya da Yeniçağ'ın başlangıcına) yakıştırılmış bu " Rönesans" acaba Leonardo da Vinci'nin emsalsiz yazgısı ile kişiliğini özellikle kayıran bir etkide bulunmamış mıdır?

Leonardo olayında Rönesans kişiliği kesinlikle abartılmış, evrensel ulaşılmaz (neredeyse "varolmayan") ve sonsuz yücelikte bir kişilik ("varolan tüm" kişiliklerin "en büyüğü") haline getirilmiştir. Oysa bu, uzayın her ayrıntısını benimseyen, özümseyen, kısacası, etiyle kanıyla Rönesans'ın "varieta"sı (dünyanın çeşitliliği) olan bir kışiliktir!

NOTLAR:

1. Leonardo da Vinci, **İsbranniye yestestvennonauçniye proisvedeniya,** (Rus.) Moskova 1955. s.78.
2. **Age,** s.79.
3. **Age,** s.80.
4. **Age,** s.81, 82.
5. Bkz. H.Ludwig, **Leonardo da Vinci. Das Buch von der Malerei. Nach dem Codex Vaticanus Urbinas 1270,** C.1, Viyana 1882, .
6. Toni N. de., **Frammenti vinciani,** Floransa 1975, s.17.
7. Bkz. P.Gaidenko, "Ob antiçnih tradiziyah v nemezkom idealisme" (obosnovaniye geometrii u Platona, Prokla i Kanta), **Tradizii v istorii kulturi,** (Rus.) Moskova 1979, s.148-162.
8. Leonardo da Vinci, **İsbranniye...,** s.79.
9. **I manoscritti di Leonardo da Vinci,** C.II, Roma 1930, s.59.
10. Leonardo da Vinci, **Tagebücher und Aufzeichungen,** Leipzig 1953, s.856.

11. W.Shakespeare, **Dramatische Werke**, Leipzig ve Viyana, o.J., s.255.
12. **Age**, s.290.
13. Leonardo da Vinci, **Tagebücher und Aufzeichnungen**, Leipzig 1953, s.855.
14. Leonardo da Vinci, **Philosophische Tagebücher**, (İtalyanca ve Almanca) Hamburg 1958, s.114.
15. Leonardo da Vinci, **İsbranniye...**, s.82.
16. **Age**, s.80.
17. Leonardo da Vinci, **Philosopische Tagebücher**, Hamburg 1958, s.114.
18. Leonardo da Vinci, **İsbranniye...**, s.82.

KAYNAK:

Felsefe Metinleri

hegelci felsefenin eleştirisi - I

ludwig andreas feuerbach
almancadan çeviren: oğuz özügül

Spekülatif Alman felsefesi peygamber Süleyman'ın bilgeliğine doğrudan bir karşıtlık oluşturur. Biri güneşin altında yeni **hiçbir şey** bulamazken, öteki, **sadece** yeniyi görür; Doğu bilgeliği birlik uğruna farkın değerini düşürürken, spekülatif Batı felsefesi fark yüzünden birliği unutur; biri ebedi tekdüzelik karşısındaki kayıtsızlığını saçmalığın duygusuzluğuna kadar vardırırken, öteki farklılıklar ve çeşitlilikler karşısındaki duyarlılığını **Imaginatio luxurians**'a kadar çıkarır. Spekülatif Alman felsefesi dediğim zaman, özellikle günümüzde egemen olan **Hegelci** felsefeyi kastediyorum. Çünkü Schellingci felsefe aslında egzotik bir bitkiydi, Cermen toprağında eski Doğu özdeşliğiydi. Schelling'in Doğu çizgileri taşıyan öğretisi, bu okulun önemli bir özelliğidir; Hegelci felsefenin ve okulun, Batı özellikleri göstermesi, Doğu'yu küçük görmesi de bu felsefenin özgül bir belirtisidir. Özdeşlik-felsefesi oryantalizmi karşısında Hegel'in, karakteristik öğesi, ayrım (Differenz) öğesidir. Doğa felsefesi, bilindiği üzere aralarında asefallerle karındanbacaklıların da bulunduğu zoofitler (bitkisel hayvan) ve yumuşakçaların gücünü aşacak ürünler verememiştir; Hegel bizi daha yüksek bir aşamaya, en yüksek aşaması **böcekler** olan **Articulata** (eklemliler) sınıfına getirmiştir. Hegel'in Tin'i **mantıksal**, belirli, adeta **entomolojik** (böcekbilimci) bir Tin'dir: Yani, göze çarpan bir çok organa, derin girinti ve çıkıntılara sahip bir bedende kendine uygun bir yer bulan bir Tin'dir. Bu Tin, özellikle kendini, Hegel'in tarih anlayışında ve tarihi ele alışında belli etmektedir. Hegel dinlerin, felsefelerin, çağların ve halkların göze çarpan ayrımlarını sadece saptamakta ve betimlemektedir, hem de salt yükselen bir aşamalar silsilesi içinde; müşterek - olan, benzer - olan, özdeş - olan tamamen geri planda kalmaktadır. Görüş ve yöntemin biçimi bile yalnızca dışta bırakan (exklusiv) zamandır, ama hoşgören **uzam** değildir; sistemi sadece **altasıralılığı** (subordination) ve **arasızlığı** (sukzession) tanır, bağdaşma (koordi-

nation) ve birlikte varoluştan (koexistenz) haberi yoktur. Gelişimin son aşaması da öteki aşamaları içeren **bütünlük**tür her zaman; ama bu bütünlüğün kendisi de **belirli** bir **zamansal** varoluş olduğu ve bu nedenle bir özgüllük niteliği taşıdığı için, öteki varoluş biçimlerini, onların bağımsız yaşamlarını istismar etmeden ve böylece salt kendi özgürlükleri içinde sahip oldukları itibarlarını ellerinden almadan, içeremez. Hegelci yöntem, doğanın gıdışatını izlemekle övünmektedir. Kuşkusuz doğaya öykünmektedir; ama özgün **yaşamın** kopyası eksiktir onda. Doğa, insanları hayvanların efendisi yapmıştır elbette, ama onları zaptetmek için insanlara sadece el değil, hayvanlara hayran olmaları için **göz** ve **kulak** da vermiştir. Hayvanların, ellerinden acımasızca alınan bağımsızlıklarını, merhametli kulaklar ve gözler tekrar geri vermektedir kendilerine. Zanaatın bencilliğince hayvanlara vurulan bağları, sanat sevgisi çözmektedir. Ressam, seyisin kaba etleri tarafından ezilen atı bir sanat konusu yapmakta ve doğabilim, kürkünü koketliğin süs eşyalarından biri haline getirmek üzere avcının öldürdüğü samuru, kendi bütünlüğü içinde tanımak için, hayatta tutmaktadır. Doğa, zamanın monarşik eğilimiyle uzamın liberalizmini her zaman birleştirir. Gerçi çiçek yaprağı yadsır; ama çıçek yapraksız bir dalda açmış olsaydı, o zaman bitki mukemmel mi olacaktı? Gerçekten de kimi bitkiler, tüm güçlerini çiçeklerinin açmasına harcayabilmek için, yapraklarını dökerler; buna karşılık bazı bitkilerde yaprak çiçekten ya daha sonra ya da onunla aynı zamanda belirmektedir; bu durum, bitkinin bütunlüğüne hem yaprağın hem de çiçeğin ait olduğunu kanıtlar. İnsan elbette ki hayvanın tahakkuku, realitesidir; ancak hayvanlar bağımsız olarak varolmasaydılar, doğa yaşamı, hatta insan yaşamı mükemmel bir yaşam olur muydu? İnsanın hayvanlarla ilişkisi sadece despotçasına bir ilişki midir? Terkedilmiş ve toplum dışına atılmış kişiler, soydaşlarının iyilikbilmezliğini, entrikalarını ve ihanetlerini hayvanların sadakatiyle telafi etmemekte midirler? Kırık bir kalp için hayvanın **barıştıran** bir sağaltıcı gücü yok mudur? Hayvan kült'ünün temelinde yararlı, akla yatkın bir amaç yatmamakta mıdır? Bu kült bize, sadece başka türden bir putperestliğe düştüğümüz için gülünç gelmemekte midir? Fabl'larda hayvanlar çocukların yüreğine seslenmemekte mıdirler? Bir zamanlar dikkafalı bir peygamberin gözünü bile bir eşek açmamış mıydı?

Doğadaki gelişim aşamaları bu yüzden yalnızca **tarihsel** bir anlama sahip değildir; gerçi bu aşamalar momentlerdir, ama doğanın zamandaş bütünlüğünün momentleridir, yoksa kendisi yine evrenin bir momenti, doğanın bütünlüğü olan **özel, bireysel** bir bütünlük değil. Görüş biçimi, daha önce de değindiğimiz gibi, sadece zaman olan, uzamı dışlayan Hegelci felsefede ise bu durum farklıdır. Burada varoluşun **özel tarihsel** bir görünüşünün bütünlüğü, mutlaklığı yüklem olarak öne sürülmektedir; böylece bağımsız varoluşlar olarak gelişim aşamaları sadece **tarihsel** bir anlama sahip olmakta, varlıklarını **mutlak** aşama içinde salt gölgeler, momentler, cüzi damlalar halinde sürdürmektedirler. Örneğin Hıristiyanlık, tarihsel **dogmatik** gelişimi içinde, **mutlak** dın olarak belirlenmekte ve bu maksatla Hıristiyanlığın **sadece** öteki dinlerle olan ayrımı öne çıkarılmaktadır; öte yandan müşterek olan, yani tüm dinlerin temelinde biricik mutlak olarak yatan dinin **doğası** gözardı edilmektedır. Felsefede de durum aynıdır.

Hegelci felsefe, **Hegel**ci diyorum, yani vasıfları hakkında karar vermeyi şimdilik bir yana bıraktığımız içeriği dışında, yine de belirli, özel, **ampirik** bir şekilde varolan bu felsefe, Hegel'in kendisi tarafından olmasa dahi, öğrencileri tarafından, en azından bağnaz öğrencileri tarafından öğretisiyle uyum içinde ve ısrarla **mutlak** felsefe diye, yani **felsefenin** kendisi diye belirlenmiş ve hükme bağlanmış-

tır. Kısa süre sonra bir Hegelci, usulüne uygun ve kendi tarzında olmak üzere, Hegelci felsefenin, felsefe **düşüncesinin mutlak gerçekliği** olduğunu ayrıntılarıyla kanıtlamaya çalışmıştır.

Bu Hegelci o denli uzgörüşlü olmasına karşın, şu soruyu kendi kendine sormamakla hiç de eleştirel bir tarzda davranmamaktadır:

Türün **tek bir** bireyde, sanatın **tek bir** sanatçıda, felsefenin **tek bir** felsefede mutlak olarak tahakkuk etmesi **mümkün** müdür?

Ve bu sorun gerçekten temel bir sorundur; çünkü **bu kişinin** Mesih olduğunu iddia eden tüm kanıtların, eğer herhangi bir Mesih'in görüneceğine, görünmek zorunda olduğuna, görünebileceğine inanmıyorsam bana ne yararı olacaktır? Bu sorunun ortaya atılmadığı yerlerde, estetiksel ya da spekülatif bir Dalay-Lama'nın, estetiksel ya da spekülatif bir tözdönüşümü'nün (transsubstantiation), estetiksel ya da spekülatif bir Kıyamet Günü'nün bulunması gerektiği ve gerçekten bulunduğu sessizce varsayılmaktadır. Ne ki, bu varsayım akılla çelişkiye düşer. Goethe, "doğayı yalnızca **tüm** insanlık tanır, kavrar, sadece tüm insanlık insana özgü olanı yaşar" diyor (Schiller'le Yazışmalar, C. IV, s. 469). Ne kadar anlamlı —dahası— ne kadar doğru! Yalnız sevgi, takdır, hürmet, kısacası derin ve güçlü duygu bireyi tür haline getirir, birinin güzelliği ve hatırşinaslığı karşısında duygulanarak, "güzelliğin, sevginin, iyiliğin ta kendisi" demez miyiz kendisine? Ama Süleyman'ın "güneşın altında yeni bir şey yok"unu unutmayan akıl, türün belirli bir bireyde edimsel, mutlak tecessümünü (inkarnation) tanımamaktadır. Gerçi zihin, "tür olarak var olan tür" bilincidir; ama birey, zihnin organı **baş**, ne denli evrensel olursa olsun, her zaman, ister sivri ya da yassı, ince ya da kaba, ister uzun ya da kısa, kemerli ya da düz olsun, **belirli** bir burun tarafından nitelenmektedir. Bir kez olsun uzam ve zamana giren bir şey, uzam ve zamanın **yasalarına** boyun eğmek zorundadır. Sınırların tanrısı dünyanın girişinde bekçi durmaktadır. İçeri girişin koşulu kanaat etmektir, yetinmektir. Gerçekleşen şeyler, sadece belli bir şey olarak gerçekleşirler.

Türün tüm kapsamıyla **tek bir** bireyde tecessümü mutlak bir mucize, gerçekliğin tüm yasa ve ilkelerinin zorla ortadan kaldırılması olurdu; Gerçek anlamda **dünyanın sonu** olurdu.

Havariler ve ilk Hıristiyanlarda dünyanın sonunun yakınlığına duyulan inancın bu yüzden tecessüm inancıyla çok yakın bir ilişki içinde olduğu anlaşılmaktadır.

Tanrının belli bir zamanda ve biçim altında görünmesiyle birlikte, **aslında** zaman ve uzam kendi kendini ortadan kaldırmaktadır ve bu nedenle dünyanın **gerçek sonundan** başkasını beklemek gereksizdir. Artık tarihi düşünmek mümkün değildir: O, abes ve anlamsız bir hale gelmiştir; **tecessüm** ve **tarih kesinlikle uyuşmamaktadırlar**; tanrının tarihe girdiği yerde, tarih tarih olmaktan çıkar. Ancak tarih eskisi gibi kendi yolunu izlerse, o zaman tecessüm teorisi tarih tarafından çürütülür. Başkaları için daha sonra sadece bir haber, bir öykü ve böylelikle tasarımlarla anıların konusu haline gelecek olan tanrının görünmesi, tanrısallık özelliğini yitirmiştir, daha sonraki günler için sadece **doğal** yoldan **çoğalarak** mucizevi ve olağandışı olaylar mertebesinden tarihin öteki, uysal fenomenlerinin sırasına girmiştir. Bir mucize, bir mükemmelliyet, öykü konusu haline geldiği an, artık mucize olmaktan **çıkmıştır**. Bu nedenle, zaman tüm gizleri ele verir, diye boşuna söylenmemiştir. Eğer bu yüzden tarihsel bir fenomen, gerçek bir fenomen, tanrının tecessümü haline gelseydi, o zaman bu fenomenin —sadece bu etkisi onun kanıtı olurdu—, tıpkı güneşin yıldızları, gün ışığının

gecemizi aydınlatan ışıkları söndürmesi gibi, tarihin tüm ışıklarını, özellikle kilisenin ışıklarını söndürmesi, tüm yeryüzünü büyüleyici göksel ışığıyla aydınlatması, her çağda bütün insanlar için mutlak, her yerde hazır ve nazır, dolaysız bir fenomen olması gerekirdi. Çünkü doğaüstü olan bir şey **zamanın tüm sınırlarını aşarak bu şekilde** etkide bulunmak ve tahakkuk etmek zorundadır: yalnızca doğal yoldan çoğalan, ister sözlü ister yazılı olsun sadece gelenek sayesinde devamını sağlayan ve etkide bulunan bir şey, aslında sadece dolaylı bir menşenin ve doğal durumun kendisi için gereklidir.

Sanat ve bilim alanındaki tecessüm teorileri de farklı değildir. Eğer Hegelci felsefe, felsefe düşüncesinin mutlak gerçekliği olsaydı, o zaman Hegelci felsefedeki kaklın tevakkutu, zorunlu olarak zamanın tevakkufu ile sonuçlanacaktı: Çünkü zaman eskisi gibi kendi trajik yolunu izlerse, Hegelci felsefe kaçınılmaz olarak mutlaklığın yuklemine doğru gelecekti Bir an için geleceği, gelecek yüzyılları düşünelim! Hegelci felsefe zamanla bizim için yabancı, **nakledilmiş** bir felsefe olmayacak mı? **Başka** bir çağın felsefesini, geçmişin felsefesini **kendimizin**, günümüzün felsefesi sayabilecek miyiz? İnsanlar ve çağlar geçip gittiklerine, gelecek kuşaklar öncüllerinin bıraktığı mirasla değil, kendi kazandıkları servetle yaşamak istediklerine göre, felsefeler niçin geçip gitmesinler? Bir zamanlar Ortaçağ Aristoteles'ini bir mecburiyet, bir yuk olarak gören reformcular gibi, biz de Hegelci felsefeyi aynı şekilde görmeyecek miyiz? Eski ile yeni felsefe arasında nakledildiği için özgür olmayan ile kendiliğinden kazanıldığı için özgür olan felsefe arasında kaçınılmaz bir karşıtlık oluşmayacak mı, Hegelci felsefe düşüncenin mutlak gerçekliği mertebesini terkederek, belirli ve özel bir gerçeklik olarak sıralamadaki iddiasız yerini almayacak mı? Zamanın zorunlu, kaçınılmaz etkilerini akıl vasıtasıyla öncelemek, sorunun doğasından hareketle bir zamanlar zamanın doğasından kendi kendine meydana çıkanları önceden anlayıp, kavramak makul değil midir, düşünen insanların görevi ve sorunu değil midir?

Öyleyse biz şimdi zamanı akılla öncelemeye ve Hegelci felsefenin gerçekten belirli, özgül bir felsefe olduğunu kanıtlamaya çalışalım. Hegelci felsefe, her ne kadar titiz bilimselliği, evrenselliği ve tartışma götürmez düşünce zenginliğiyle önceki tüm felsefelerden ayrılıyorsa da, bunu kanıtlamak zor olmayacaktır. Hegelci felsefe, başka çağlarda olduğu gibi, insanlık belirli bir düşünsel aşamadayken meydana çıktı; bu çağda belli bir felsefe zaten mevcuttu; Hegelci felsefe bu mevcut felsefeyi temel aldı, ona bağlandı, demek ki kendisinin de belli ve bu nedenle sonlu bir karaktere sahip olması zorunludur. Her felsefe, çağının belirli bir fenomeni olarak, işe bir **varsayımla** başlar. Hegelci felsefe varsayımsız gibi görünmektedir; ancak önceki sistemlere dayanarak o da kendine bir varsayım bulmuştur, yani, mutlak saçmalığa düşmeden kimsenin yadsıyamayacağı **zorunlu, makul** varsayımlardan farklı olarak tikel, **kendinde** rastlantısal bir varsayım. Yoksa Hegelci felsefe bir varsayımla başlamamakta mıdır? "Hayır! O işe katışıksız varlıkla başlamaktadır; **özel** bir başlangıçla değil, katışıksız bir belirsiz - olanla, başlangıcın kendisiyle başlamaktadır." Öyle mi? Felsefenin bir başlangıç yapmak zorunda olması bir varsayım değil de nedir? "Bunda anlaşılmayacak bir şey yok, her şeyin ve felsefenin de bir başlangıcının olması doğaldır." Kuşkusuz; ama bu başlangıç rastlantısal, önemsiz bir başlangıç mıdır, buna karşılık felsefenınki **özel** bir öneme, kendinde ya da bilimsel bir ilk'in önemine mi sahiptir? Hemen şunu soruyorum. Neden böyle bir başlangıç yapılmalıdır? Başlangıç kavramı artık eleştirinin nesnesi olmaktan çıkmamış mıdır, bu kavram tamamen hakiki ve genelgeçerli değil midir? Başlangıç sözcüğünde neden başlangıç kavra-

mını terkedemeyeyim, neden doğrudan doğruya gerçek - olanı temel almayayım? Hegel işe varlıkla başlamaktadır, yani varlık kavramıyla ya da soyut varlıkla. Ben işe niçin varlığın kendisiyle, yanı gerçek varlıkla başlayamayayım? Varlık, tıpkı mantığın nesnesi olduğu zamanki gibi, üzerinde düşünulduğu surece beni yine akla geri getireceğinden, niye aklı başlangıç almayayım? Bunu yaptığım zaman, işe varsayımla mı başlıyorum? Hayır! Aklın karşısında kuşku duyamam; kararsızlığımı, soyutlamamı akılsızca diye açıklamadan kendimi ondan yalıtlayamam. Ama, hiçbir şeye aldırış etmeden, bir başlangıç sorunuyla, doğrudan doğruya gerçek varlıkla ya da akılla felsefe yapmaya başlayarak bir varsayımda bulunduğum da bilinmelidir. Ne beis? Varsayımımın sadece biçimsel, görünürde bir varsayım olduğunu, gerçekte ise bir varsayım olmadığını daha sonra kanıtlayamaz mıyım? Düşüncelerimi yazıya dökerken, herhalde ilk kez o anda başlamıyorum düşünmeye. Bunun sonuçlarını, encamını önceden biliyorum. Varsayımımın kendi kendini haklı çıkaracağını bildiğim için, bazı şeyler ongörüyorum sadece.

Hegelci felsefenin kendisine mantıkta seçtiği başlangıç, genel, mutlak zorunlu bir başlangıç mıdır? O daha çok, belirli, Hegel öncesi felsefe açısından belirli bir başlangıç değil midir? Ve gnoseolojiye bağlanmamakta mıdır? Bu başlangıç, felsefenin ilgi alanının sadece sistematik, biçimsel ve içeriksiz olduğu goruş açısına, felsefenin ilk ilkesine ilişkin eski bir soruya, bilimsel ilk nedir, ilk sorun nedir, sorusuna bağlı değil midir? Bu bağlam, Hegel'in yönteminin —elbette bir biçim ayrımına dönüşen içeriğin ayrımı bir yana bırakılırsa— **önemli noktalarda** ya da en azından genelde **Fichte'nin** yöntemi olmasıyla kanıtlanmamış mıdır? Gnoseolojinin izlediği yol, önce **bizim** için, sonra **kendisi için** olan ve sonuçta başlangıca dönen bir yol değil midir? Yani bilimin izlediği yol bir daire değil midir? (Bkz. Gnoseolojinin Temelleri, II. Basım, s. 291-301; Gnoseolojının Özgünlüğünün Ana Hatları, II. Basım, s. 4; Gnoseoloji Kavramı Üzerine, II. Basım, s. 35-36, Schelling'in Transendantal İdealizm Sistemi, örneğin s.186-190) Ancak **biçimsel** dairevi hareket, felsefenin bilimsel şekilde **betimlenişinin**, yönteminin, felsefenın özü yerine geçtiği, sayıldığı yerde, sistemin (burada **en dar** anlamında) olmadığı, felsefenin olmadığı yerde bir gereksinim ya da zorunlu bir akibet haline gelmemekte midir? Çünkü sistem, dümdüz sonsuza kadar uzanmayıp, sonuçta başlangıcına dönen, içine kapalı bir dairedir sadece. Hegelci felsefe, bugüne kadarki **sistemlerin** gerçekten en mükemmelidir. Hegel, Fichte'nin isteyip de başaramadığını başarmıştır, çünkü Fichte başlangıca özdeş bir sonla değil, bir gereklilikte bitirmektedir sistemini. Ancak sistematik duşünme yine de **kendinde düşünme, asıl** düşünme değil, sadece kendini betimleyen duşünmedir. Düşüncelerimi betimlerken, onları **zamana** aktarıyorum; bendeki, kafamdaki bir arada, aynı zamanda olan, arasızlığı aşan anlayış, şimdi ardısıralı hale gelmektedir. Betimlenecek olanı varolmayan diye görüyor, gözümün önünde belirmesine izin vermiyorum, betimleyişten önceki şeyden soyutluyorum. Bu nedenle başlangıç olarak seçtiğim şey, önce tamamen bir belirsiz-olandır; onun hakkında henuz bir şey bilmiyorum — betimleyen bilginin önce bir bilgi haline gelmesi gerekir. Bu yüzden işe sadece başlangıç kavramıyla başlayabilirim; çünkü hangi konuyu seçersem seçeyim, başlangıçta bu, hep bir başlangıç niteliğine sahiptir. Bu alanda Hegel, ben'i öne çıkaran Fichte'den daha tutarlı, daha bilimseldir. Ne ki, başlangıç artık bir belirsiz-olan olduğundan, devam da bir belirleme anlamı taşır. Başlangıç olarak aldığım şey ancak betimleyiş surecı içinde belirlenir, meydana çıkar. Bu nedenle devam, bir geri dönüştür —çıkış noktası aldığım yere tekrar geri dönerim—, geri dönüşte düşüncenin **arasızlığını, zamanlaştırılışını** tekrar

iptal ederim: Kaybolan özdeşliği yeniden kurarım. Ancak geri geldiğim ilk, artık başlangıçtaki, belirsiz, kanıtlanmamış ilk değil, tersine araçlı ve bu nedenle aynı olmayan ya da, eğer aynı da olsa, artık aynı biçimde olmayan bir ilktir. Bu süreç şimdi elbette temellendirilmiş, zorunlu bir süreçtir, ancak belirten, kendini betimleyen düşünce ile kendinde düşünce, yani içsel düşünce arasındaki ilişkiye dayanmaktadır yine de Bu böyle tasarlanmaktadır. Hegel'in Mantık'ını baştan sona okuduğum zaman, sonunda tekrar başlangıca dönerim. İdea düşüncesi ya da mutlak idea, öz ideasını, varlık ideasını içermektedir. Bu durumda varlık ve özün idea'nın momentleri olduğunu ya da mutlak idea'nın **nüve halinde** mantık olduğunu bilirim. Sonunda tekrar başlangıca dönerim ama umut ederim ki **zamansal olarak** değil. Mantık'ı tekrar baştan başlayarak okumak için değil —yoksa ikinci, üçüncü ve birçok kez aynı yolu izlemek, ömrüm boyunca Hegel'in Mantık'ı içinde dönüp durmak zorunda kalırdım—, tersine mutlak idea ile birlikte üç ciltlik Mantık'ı kapatırım, çünkü Mantık'ta artık nelerin bulunduğunu bilirim. Zamansal aracılık sürecini bilgilerimin arasında saklar, alıkorum; mutlak idea'yı bir bütün olarak bilirim ve süreçlerini biçimsel olarak tekrar canlandırmak için elbette zamana ihtiyacım vardır, ama bu arasızlığın hiç önemi yoktur burada. Üç ciltlik Mantık, yani betimlenen mantık bu yüzden **kendinde** amaç değildir; aksi takdirde hayatta Mantık'ı hiç durmadan okumak ya da bir dua gibi ezberlemekten başka bir amacım olmazdı. Mutlak idea kendi aracılık sürecini geri almakta, iptal etmektedir, bu süreci **kapsamına almakta**, kendini ilk ve son diye, tek ve her şey diye göstererek betimlemenin gerçekliğini ortadan kaldırmaktadır ve bu nedenle ben de Mantık'ın sayfalarını kapatırım, bu kaplamlı (extensiv) varoluşu tek bir düşüncede toplarım. Bu yüzden Mantık bizi **kendimize**, içsel bilgi edimine geri getirir; araçlı, betimleyen bilgi, **araçsız** bilgi haline gelir; ancak Jacobi'nin öznel anlamdaki araçsızı gibi değil, çünkü bu anlamda araçsız bir bilgi yoktur. Ben başka bir araçsızlığı kastediyorum.

Düşünme, **özdevim** olduğu sürece, **araçsız** bir eylemdir. Başkası benim için düşünebilir; bir düşüncenin doğruluğundan sadece **kendim** emin olurum. Platon, anlayışsız bir kişi için yok sayılır, bir anlam taşımaz; düşüncelerini sözleriyle birleştiremeyenler için boş bir kağıt parçasıdır. Yazılı Platon benim için sadece **araçtır**; her şeyin bağlı olduğu, dayandığı **ilk, apriori, temel** olan ise anlaktır. Anlayış kazandırmak felsefenin iş değildir, çünkü o bunu **varsaymaktadır**. felsefe yalnızca anlayışımı **belirler**. Belirli bir felsefe aracılığıyla kavramların **üretilmesi**, reel değil, salt biçimsel bir üretmedir; hiçten yaratma değil, içimdeki henüz belirsiz olan, ama her çeşit belirlemeye yatkın düşünsel malzemenin gelişmesidir sadece. Filozof yalnızca, neyi bilebileceğimi bilinç düzeyine çıkarır, düşünsel **melekemle** bağ kurar. Bu nedenle felsefe, ister sözlü ister yazılı olsun, bütününde doğrudan doğruya kendi **kaynağına** geri döner; felsefe sırf konuşmak için değil —lafazanlığı sevmeyişinin nedeni budur—, tersine **konuşmamak, düşünmek** için konuşur; sırf kanıtlamak için değil —sofistçi tasım kuramından nefret edişinin nedeni budur—, tersine neyi kanıtlıyorsa, bunun her kanıtlama **ilkesinde**, anlakta **mutlaka böyle** olduğunu, bunun yasal bir düşünce, yani her düşünen kişiye bir **anlak yasası** ifade eden bir düşünce olduğunu göstermek için kanıtlar Kanıtlama, **söylediğimin doğru** olduğunu göstermekten, düşüncenin dışa vurumunu düşüncenin **ilk kaynağına** geri almaktan başka bir şey değildir Bu nedenle kanıtlamanın önemi, **dil**'in önemi dikkate alınmadan anlaşılamaz. Dil, **türün gerçekleştirilmesinden**, bireysel ayrılıkları kaldırarak türün birliğini göstermek için, sen'le ben'in aracılığından başka bir şey değildir. Bu yüzden söz öğesi hava gibidir, en tinsel ve

en genel yaşam aracıdır. Kanıtlama artık düşünceyi aktarma eylemînde sadece **başkaları için** bir nedene sahiptir. Bir şey kanıtlamak istediğim zaman bunu başkaları için kanıtlarım. Kanıtlarken, öğretirken, yazarken her halde kendim için kanıtlamam, öğretmem, yazmam; çünkü, en azından önemli noktalarda, neyi yazmadığımı, öğretmediğimi, tartışmadığımı bilirim, bu yüzden çok iyi bilinen, üzerinde hiç kuşku duyulmayan ve seçik olan, başkalarının nasıl olup da bilmediklerine akıl erdirilemeyen şeyler konusunda yazmak çok zordur. Çok iyi bildiği bir konuda birşeyler kaleme alan yazar, bu konuda yazmayı gereksiz bularak kendine özgü bir mizah türüne başvurur. Yazısını yazıda neticesiz kılar, kanıtta kanıtla alay eder. Eğer yazmam gerekirse, hem de iyi ve ayrıntılı bir şekilde yazmam gerekirse, o zaman benim bildiğimi başkalarının da bildiğinden, en azından bunu benim bildiğim gibi bildiklerinden **kuşku duymam** gerekir. İşte sırf bu nedenle düşüncelerimi açıklarım. Ancak onların bunu bilmeleri gerektiğini ve bilmelerinin **mümkün** olduğunu da varsayarım. Öğretmek ezberletmek değildir, öğretmen aktif bir yetenekle, öğrenme yeteneğiyle bağ kurar. Sanatçı güzellik duygusunu varsayar, bu duyguyu kendisi vermek istemez ve veremez; çünkü eserlerini güzel bulmamız, onları benimseyerek algılamamız için, sanatçının bizde sanat duygusunu varsayması gerekir; o bunu sadece oluşturabilir, ona belirli bir yön verebilir. Aynı şekilde filozof da, spekülatif bir Dalay-Lama olduğunu, anlağı tamamen tahrip ettiğini kabul etmez. Düşüncelerini doğru diye kavrayabilmemiz, kendisini sadece anlayabilmemiz için, anlakta olduğu gibi bizde de ortak bir ilkenin, ortak bir ölçütün bulunduğunu varsayar. Anladığını bizim de anlamamız, bulduğunu tekrar **kendimizde** bulmamız gerekir; çünkü düşünme **bizdedir, içimizdedir.** Bu nedenle kanıtlama, sırf düşüncede ve düşüncenin kendisi için bir düşüncenin aracılığı değil, **benim** olduğu **sürece** düşünme ile **onun** olduğu **sürece başkasının** düşünmesi arasında dil vasıtasıyla bir aracılıktır, ya da aklın özdeşliğini anlamak için ben'le sen arasında bir aracılık ya da düşüncemin benim olmadığını, tersine benimki olabileceği gibi pekâlâ başkasınınki de olabilecek **kendinde** ve **kendi için** düşünce olduğunu sınamaya yarayan bir aracılıktır. Düşüncelerimizin anlaşılıp anlaşılmadığını ve benimsenip benimsenmediğini umursamıyorsak, o zaman bu umursamazlık şu ya da bu sınıftan insanlarla ilgilidir; çünkü biz bu insanları önyargılı, özel çıkarlar peşinde koşan, tikel duygulara kapılmış, düzelmez, karakterce bozulmuş kişiler olarak görürüz. Sayılarının ise burada hiç önemi yok. Ancak, insanoğlu kendisiyle yetinebilir, çünkü kendini kendinden ayırdetmeyi, başkası —insan kendisiyle konuşur, sohbet eder— olabileceğini bilir ve düşüncesinin, eğer, en azından **olasılığa** göre, başkasının da düşüncesi değilse, kendisininki olmadığını bilir. Ne ki, bütün bu umursamazlıklar, kendinle yetinmeler sadece tikel fenomenlerdir. Aslında hiç de ilgisiz kalmayız; düşüncelerimizi başkalarına açma, iletişim itkisi, doğal bir itkidir, hakikatin itkisidir. Kendi meselemizin hakikiliğinden sadece başkasının —elbette herhangi **rastlantısal** bir başkası değil— aracılığıyla emin oluruz. Hakiki olan ne benimdir, ne senin, tersine **genelindir. Ben**'le **sen**'i birleştiren düşünce hakiki bir düşüncedir. Bu birleşme hakikatin onayı, işareti, olumlanmasıdır, çünkü artık kendisi hakikattir. Birleşen her şey iyi ve hakikidir. Bu durumda hırsızlık vb. de iyi ve hakikidir, çünkü burada insanlar genellikle bir araya gelmektedirler, diye bir itiraza verilecek yanıt yok doğrusu. Burada herkes kendi başına kalmaktadır.

Tanıdığımız, bildiğimiz tüm filozoflar —yoksa onları tanımamış olurduk—, ya Sokrates gibi sözlü ya da yazılı olarak düşüncelerini **ifade etmişler**, yani **öğretmişlerdir. Düşüncelerin** ifade edilmesi, öğretmek anlamına gelir; ama öğretmek kanıt-

lamaktır. Demek ki kanıtlamak, düşünürün ya da içe kapalı düşünmenin kendisiyle ilişkisi değil, tersine duşunurün başkalarıyla ılışkısidır. Bu nedenle kanıtların ve sonuçların gösterilmesi **akıl biçimleri**[1] değildir, içsel düşünme ve bıgi edımının bıçimleri değildir; onlar sadece duşuncenın **aktarılış biçimleri**, ifade tarzları, betimlenış ve sunuluşları, görünüşlerıdırler. Kıvrak zekâlı ve tezcanlı bir öğrenci bu yüzden kanıtlayan öğretmenınden önde gider; o daha ilk düşünceyle birlikte, bir başkasının once kanıtları gorup, duymasından sonra aşacağı aktarım surecini bır anda öncelemiştir. **Düşünme dehaları** tıpkı sanat dehaları gibi, mevcutturlar ve belli bır dereceye kadar —duyarlılık olarak— her insanda bulunmaktadır. Duyuruş bıçımlerını, ifade tarzlarını kendında ve kendı için düşünmenın, aklın temel bıçimleri dıye gormemızin nedeni, doğrudan doğruya dehadan fışkıran, bize gelen, **özümüzle** birlikte bize verılı olan temel düşüncelerimizi kendimiz ıçın, belırgın şekılde bılınç duzeyıne çıkarmak üzere bır başkası ıçin, adeta sergilemekten ve betımlemekten, kendımize **öğretmekten** kaynaklanmaktadır; duşunurken bile düşuncelerimizi ifade eder, konuşuruz. Demek ki kanıtlama, düşüncelerımı benımlık bıçımine sokmama yarayan, başkasına da bu bıçımı kendı duşüncesi olarak gösteren bir araçtır yalnızca **Bildirim, duyuru** olmadan kanıtlama bır anlam taşımaz. Ancak duşuncelerın duyurulması maddi, **gerçek** bir bıldırım değıldır —kulaklarıma çarpan ses, darbe ile ışık birer reel bıldırimdirler—, maddı-olanı edılgen şekılde algılarım; acı çekerim; oysa manevı-olanı sadece kendım, ozdevım vasıtasıyla algılarım. Bu nedenle kanıtlayıcının bıldirdıkleri, **meselenin kendisi** değıl, sadece araçtır; çünkü düşuncelerını, damlalıktan akan ılaç gıbı, bana telkın etmemekte, Kutsal Franzıskus gıbı sağır balıklara vaaz vermemekte, tersine **düşünen** varlığa hitap etmektedir. **Asıl meseleyi** yani meselenin anlaşılmasını bana o vermez, genel olarak o hıçbır şey **vermez** —aksı taktırde filozof, bugune kadar hıçbırının başaramadığı şeyı, yanı filozoflar yaratmayı başarabilirdi—, o daha çok anlağı varsayar; bana —yanı aslında başkalarına— anlağımı **aynada** gosterır. O sadece bır oyuncudur, neye oykunmem gerektiğini somutlaştırır, bana sunar yalnızca —betimleyen, sıstematik felsefe, kendine donmuş maddi düşunmenın hırızmine karşılık dramatık, teatral felsefedir—, o bana şöyle der ve gösterır: Bu akla yatkındır, hakıkıdır, bu yasadır; eğer doğru duşunursen, o zaman boyle düşünmek **zorundasın** ve boyle **düşünursün**. O gerçi bana kendı duşüncelerını kabul ettirmek ıster, ama sırf kendınınki olarak değıl, tersine genel olarak akla uygun düşünceleri, yanı benımkıleri de, o sadece benım anlağıma **hitap eder**. İstemın haklılığı burada yatmaktadır: Felsefe tahrık etmeli, düşünmeyı teşvik etmelıdır, yoksa anlağımızı, can sıkıcı etkıleri olan ağızdan çıkmış ya da yazılı bır soz ıçıne hapsetmemelıdır —ve her duyurulan, bıldırılen duşünce söze dönüşmuş düşuncedır—. Felsefenın, ister sozlü ister yazılı, her çeşıt betimlenışi sadece bır araç anlamı taşır ve taşıyabilir. Her sıstem, aklın sadece **dışavurumu, imgesidir**, bu nedenle akıl için yalnızca bır **nesnedir**; bu nesne aklı, yenıyı duşunen ozde uremeye devam eden, canlı bır güç olarak kendınden ayırmakta ve bır nesne olarak eleştırıye karşı çıkmaktadır. Salt bir **araç** olarak gorunmeyen ve benımsenen her sıstem aklı **kısıtlar** ve telef eder; çünkü araçsız, aslı, ıçerıklı düşünmenin yerine araçlı, bıçımsel duşunmeyi geçirir, hayal gücünü oldurur; **akıl** ile **kitap harflerini** bırbırinden ayırmayı olanaksız hale getirir, çünkü **sözün** de duşüncelerle saptanması **zorunludur** —görunüşte bır varoluşa sahip sıstemlerın sınırlılığı burada bellı olmaktadır— ve **böylelikle** dışavurulan her düşüncenın, her sıstemen aslı anlamı ve belırlenımı tamamen yadsınacak, yerini bulmayacaktır Tüm betımlemeler, tum kanıtlamalar —duşüncenın betımlenme-

sı kanıtlamadır— **aslî** belirlenimleri gereğince —kı sadece buna riayet etmemiz gerekir— ereğine ulaşmak için başkasının bilgi edımını kendine katar.

Ayrıca betimlemenin ya da kanıtlamanın aynı zamanda **kendi için** de bir erek olduğu bellidir —tıpkı her aracın once erek olması gibi. Biçimin kendisi öğretici olmak zorundadır; nesnel biçimde ifade edersek; Felsefenin betimlenişi felsefi olmalıdır —işte bu noktada, bıçımın içerikle özdeşliğine ilişkin istemin haklılığı ortayı çıkmaktadır. Betimleme felsefi olduğu, duşunceye uygun düştügü sürece **sistematik** bir betimlemedir. Böylelikle betimleme kendinde ve **kendi için** bir değer kazanır. Sıstem kurucular bu nedenle birer sanatçıdırlar; felsefi **sistemler** tarihi bir tablolar galerisidir, aklın müzesidir. Hegel **felsefi** sanatçıların en yetkinidir, betimlemeleri, en azından bir bölumü, **bilimsel sanat duygusunun misli görülmemiş örnekleridir** ve kesinlikleri nedeniyle aklı **eğitmenin ve disipline sokmanın gerçek araçlarıdır.** Ancak bu yüzden o da —genel, burada tartışılmayan bir yasa uyarınca— bıçımi öz halıne, düşüncenın varlığını başkası için kendinde varlık halıne, **göreli ereği asıl erek** halıne getirmektedır. Hegel anlağı betımleme içinde öncelemek ve hapsetmek, sistem içinde yoğunlaştırmak ıstıyordu. Sistem adeta aklın kendisi olacaktı, araçsız eylem araçlı eyleme dönüşecekti, betimleme **hiçbir şey**, yanı bızde, içımızde hıçbır şey varsaymayacaktı, bızi boşaltıp tuketerek geriye hıçbır şey bırakmayacaktı. Hegelci sıstem aklın **kendini mutlak şekilde dışavurumudur**; bu dışavurum Hegel'de doğal hakkın salt **spekülatif ampirizm** olmasıyla **nesnel** bir biçimde belırmektedır. Sadece bu nokta, yani Hegel'ın her şeyi betimlemede yoğunlaştırması, anlağın önvaroluşundan soyutlaması, anlağımıza seslenmemesi, bıçımcılıkten ve oznelliğin ihmalinden şikâyetın gerçek ve de son nedeni olmaktadır. Gerçi Hegel sonuçta aracılık surecini iptal etmektedır, ama bıçım özlüluk olarak görüldüğü için, aracılık sürecının nesnelliği ya da oznelliği konusunda yıne kuşkuda kalınmaktadır. Bu nedenle mutlak-olanın aktarılma surecını biçimsel bır süreç olarak gorenler **maddi** yonden haklıdırlar, ancak tersını, yanı bu sürecın nesnel gerçeklik olduğunu iddia edenler de, en azından biçimsel olarak, haksız değildirler.

Demek kı, Hegelcı felsefe spekülatif sıstematık felsefenın tepe noktasıdır. Böylece Mantık'ın başlangıç nedenını bulmuş ve tartışmış olduk. Her şey kendini betımlemeli (kanıtlamalı) ya da betımleme ıçınde çozulüp son bulmalıdır. Betimleme, betimleyişten onceki bılınenlerden soyutlamaktadır kendısını ve mutlak bır başlangıç yapması gerekmektedır. Ama işte bu noktada betimlemenın **sınırı** meydana çıkar. Düşünme, düşünmenın betımlenişinden **öncedir**. Betımlemede başlangıç sadece betımleme ıçındır, ama **duşünme için** bir ilk **değildir**. Betımlemenin, daha sonra meydana çıkan, ama içimızde, düşunmede her zaman mevcut olan düşüncelere ıhtiyacı vardır.[2] Betımleme, kendinde ve kendı ıçın araçlı-olandır; bu nedenle ilk de betımlemede bır araçsız-olan değildir artık, tersıne konulmuş-olan, bağımsız-olan, aktarılmış-olandır, ılk burada, kendısı nedeniyle kuşkuya yer bırakmayan düşünce-belırlenımleriyle belirlenmektedir, kendını betımleyen, zamansal olarak açıklayan felsefeden oncedır ve bağımsızdır. Boylece betımleme hep daha yüksek, kendine kıyasla apriorı bir aşamaya seslenmektedır. Yoksa bu, Hegel'in Mantık'ındakı "varlık" ıçın sozkonusu değil mıdır? "Varlık araçsız-olan, belırsız-olan, kendıne benzer-olan, kendısıyle ozdeş-olan, ayrımsız-olandır." Ama burada araçsızlık, belırsızlık, özdeşlik kavramları varsayılmamakta mıdır? "Varlık hıçlığe intıkal eder; doğrudan doğruya karşıtı içinde kaybolur; onun hakikati işte bu doğrudan doğruya kaybolma hareketidir." Burada tasarımların kendisi varsayılmamakta mıdır? Kaybolmak bır kavram ya da daha

çok duyusal bir tasarım değil midir? "Oluş kargaşadır, varlıkla hiçliğin durulmamış birliğidir; varoluş ise dinginliğe ulaşmış olandır." Burada da, dinginlik gibi, çok kuşkulu bir tasarım varsayılmamakta, ya da en azından kabul edilmemekte midir? Kuşkucular buna şöyle itiraz edemezler mi: Dinginlik duyusal bir yanılgıdır, her şey sürekli bir hareket halindedir. Sadece birer **imge** de olsalar başlangıçta bu tür tasarımlar gerekli midirler? Ama,. benzerlik, özdeşlik vb. kavramları gibi bu tür varsayımların en azından doğal oldukları söylenebilir, yoksa varlık'ı nasıl düşünebilirdik? Bu kavramlar, bize varlık'ı ilk diye kavramamızı sağlayan zorunlu araçlardır. Doğru; ama varlık, en azından bizim için, araçsız-olan değil midir? Kendimizi soyutlayamayacağımız bir ilk değil midir? Kuşkusuz bunu Hegelci felsefe de bilmektedir. Mantık'ın çıkış noktasını oluşturan varlık, bir yandan fenomenolojiyi, öte yandan mutlak idea'yı varsayım olarak içermektedir. Varlık (ilk, belirsiz olan) sonuçta iptal edilmektedir; **hakiki** başlangıç **olmadığı** ortaya çıkmaktadır Ama o zaman Mantık da tekrar bir fenomenoloji, varlıksa sadece **fenomenolojik** bir başlangıç olmamakta mıdır? Mantık'ta da görünüş ile hakikat arasında bir tezat bulunmamakta mıdır? Niçin **hakiki** başlangıçla başlanılmamaktadır? "Evet, hakiki-olan sadece **sonuç** olabilir; hakiki-olan kendini kanıtlamak, yani betimlemek zorundadır." Peki ama bu, eğer varlık idea'yı varsayıyorsa, yani idea **aslında** ilk diye varsayılmışsa, nasıl gerçekleşecektir? Ve bu şekilde felsefenin hakikat olarak teessüs etmesi ve kendini kanıtlaması gerekiyor, böylece artık ondan kuşku duyulmayacak, yani kuşkuya düşmek için nesnel bir neden bulunmayacaktır. Elbette A diyen, B de demek zorundadır. Başlangıcı Mantık'ın varlık'ında görenler, şimdi idea'da da göreceklerdir, bu varlık kendini kime kanıtlarsa, idea da kendini ona kanıtlamış olacaktır. Ancak A demek istemeyen biri için durum nedir? Şayet bu kişi, senin belirsiz, katışıksız varlık'ın reel-olana uymayan bir soyutlamadır yalnızca; gerçek olan yalnızca somut varlıktır, ya da, bana önce **genel** kavramların gerçekliğini açıkla, derse durum ne olacaktır? Böylece salt bu Mantık'a değil, genel olarak felsefenin hakikatine ve gerçekliğine değinen **genel** sorunlara gelmiyor muyuz? Acaba mantık adcılarla gerçekçiler arasındaki tartışmanın (doğal bir karşıtlığı eski kavramlarla tanımlamak için) fevkinde midir? Mantık daha ilk kavramlarında duyusal görüşe ve avukatlarına, anlağa hemen ters düşmemekte mıdır?

Bunun Mantık'a muhalefet etme hakkı yok mudur? Mantık kendi sesini kabul etmeyebilir; ama buna karşılık anlak da şu sözlerle Mantık'ı reddeder: Sen kendi meselende yargıçsın. Burada da, Fichte felsefesindeki gibi, bilimin hemen girişinde **aynı** çelişki yok mudur? Orada ampirik, gerçek ben'le **katışıksız** ben arasında, burada ise ampirik, gerçek varlıkla katışıksız varlık arasındaki çelişki. "Katışıksız ben, artık ben değildir"; ama katışıksız, ıssız varlık da artık varlık değildir. Mantık şöyle diyor: **Belirli** varlıktan soyutlarım kendimi, varlıkla hiçliğin birliğini belirli varlıkla belirlemem. Eğer bu birlik anlağa paradoks ve gülünç gelirse, anlak katışıksız varlığın yerine belirli bir varlığı geçirir ve o zaman varlığın hiçlik olması gerektiği de elbette bir çelişkidir. Ama anlak buna tekrar yanıt verir. Sadece **belirli** varlık varlıktır; varlık kavramında mutlak belgınlık kavramı bulunmaktadır. Varlık kavramını varlığın kendisinden alırım; ama bu yüzden varlığa karşılık bir şey'i değil, hiçliği de koyarım, çünkü ben her zaman ve ayrılmaz bir şekilde varlıkla bir şey'i birleştirirm. Bu nedenle varlıktan belgınlığı kaldırırsam, o zaman varlıktan geriye bana da bir şey kalmaz Eğer **bu** varlıktan kalkarak onun hiçlik olduğunu gösterirsem, bu bir mucize değildir, hatta kendiliğinden anlaşılır bir şeydir. İnsandan onu insan yapan şeyleri kaldırırsan, o zaman onun

insan olmadığını hiç güçlük çekmeden kanıtlayabilirsin. Ama özgül ayrımını kaldırdığın insan kavramı, nasıl ki artık insan kavramı değil de, tıpkı Diogenes'in Platoncu insanı gibi, kendini yaratmış bir özse, aynı şekilde içeriğini kaldırdığın varlık kavramı da artık bir varlık kavramı değildir. Şeyler ne denli farklıysa, varlık da o denli farklıdır. Varlık belli bir şeyle birdir. Kimin varlığını alırsan, her şeyini almış olursun. Varlık yalıtlanmaya izin vermez. Varlık **özel** bir kavram değildir: Anlak içinse en azından her şeydir.

Bu durumda Mantık ya da belirli bir felsefe, duyusal gerçeklik karşısında, gerçeklik anlayışı karşısında işe bir çelişkiyle başlarsa, **bu çelişkiyi çözmeden** hakikatı ve gerçekliği nasıl kanıtlayabilir? Bu felsefenin **kendisini** hakiki diye kanıtlaması, şüphe götürmez; ama söz konusu olan bu değildir. Kanıtlama iki şeyi gerektirir. Kanıtlama sırasında düşünür **ikiye ayrılır**; kendisiyle çelişkiye düşer; ne zaman ki düşünce bu kendine karşı çıkışı başarıyla atlatır ve aşar, o zaman bu düşunce kanıtlanmış olur. Kanıtlama çürutmekten başka bir şey değildir. Her anlıksal belirleme bir karşıta, bir çelişkiye sahiptir. Hakikat, bir şeyin karşıtıyla olan birliğinde değil, tersine onun çurutülmesindedir. Diyalektik, spekülasyonun kendisiyle monologu değil, spekülasyonla ampiri (görgü) arasında bir diyalogtur. Düşünür, **kendisinin karşıtı** olduğu sürece diyalektikçidir. Bu ise, kendinden kuşku duyma sanatının ve gücünün en yüce aşamasıdır. Eğer felsefe ya da mantık kendini kanıtlamak istiyorsa, o zaman rasyonel ampiriyi ya da kendisine karşı çıkan, kendisini yadsıyan anlağı çürütmek zorundadır; aksi taktirde **anlağa karşı** gösterdiği tüm kanıtlar yalnızca **öznel** birer güvence olarak kalırlar. Varlığın karşıtı —Mantık'ın ele aldığı gibi, genelde— **hiçlik değil**, tersine **duyusal, somut varlıktır**. Duyusal varlık, mantıksal varlığı yadsır; biri ötekiyle, öteki diğeriyle çelişkiye düşer. **Bu** çelişkinin çözümü, mantıksal varlığın gerçekliğine kanıt olurdu, onun, şimdi anlık için de geçerli, bir soyutlama olmadığına kanıt olurdu.

Varsayımsız başlayan biricik felsefe, **kendinden** kuşkulanma özgürlük ve cesaretine sahip olan, kendini **karşıtından** yaratan bir felsefedir. Ne ki yeni felsefelerin hepsi işe karşıtlarıyla değil, **kendileriyle** başlamışlardır. Felsefeyi, yani kendilerininkini doğrudan doğruya hakikat olarak varsaymışlardır. Bunlarda aracılık sadece, ya Fichte'deki gibi **açıklama** ya da Hegel'deki gibi **gelişme** anlamına gelmektedir. Kant eski metafiziğe eleştirel yaklaşıyordu, ama kendine değil. Fichte Kantçı felsefeyi hakikat olarak saymıştır. O Kantçı felsefeyi bir bilim düzeyine çıkarmak, Kant'taki ayrı olanları birleştirmek, ortak bir ilkeden türetmek istiyordu. Schelling de aynı şekilde, bir yandan Fichteci felsefeyi üzerinde uyuşulmuş hakikat olarak varsaymış, öte yandan Fichte'nin tersine Spinoza'yı yeniden canlandırmıştır. Hegel, Schelling aracılığıyla aktarılan Fichte'dir. Hegel Schelling'in mutlak-olanına karşı çıkmış, ondaki içdüşünme, anlak, olumsuzluk momentinin eksikliğini görmüştür; yani mutlak özdeşliğin kucağını kavramın (Fichteci ben'in) tohumlarıyla canlandırmış, belirlemiş, dollemiştir; ama ne ki o da mutlak-olanı bir hakikat olarak varsaymıştır. Hegel mutlak özdeşliğin varoluşunu, nesnel gerçekliğini reddetmemiş, Schellingci felsefeyi, **özü** gereği hakiki bir felsefe diye varsaymıştır; o sadece **biçim** eksikliği nedeniyle bu felsefeye serzenişte bulunmuştur. Bu yüzden Hegel Schelling'e karşı, tıpkı Fichte'nin Kant'a davrandığı gibi davranmaktadır. Her ikisinin felsefesi de içerikleri, malzemeleri gereği hakiki birer felsefeydiler; her ikisi de salt bilimsel, yani **sistematik, biçimsel** bir çıkar peşindeydiler. Her ikisi de mevcut felsefenin **özünü** değil, özel-olanı, **belirli özgülükleri** eleştiriyorlardı. Mutlak-olan konusunda kuşkuya yer yok. Ama önce

kendini kanıtlaması, **böyle olduğunun** anlaşılması gerekmektedir. O zaman sonuç haline, aktaran kavramın nesnesi haline, yani sadece anlıksal görüşün bir güvencesi değil, bilimsel bir hakikat haline gelir.

(Sürecek)

NOTLAR:

1. **Mantıksal** denilen yargı ve sonuç biçimleri, **aktif** düşünme biçimleri değildir, **nedensel** akıl ilişkileri değildir. Bu biçimler bütünün ve bölümün, zorunluluğun, nedenin ve sonucun metafizik genellik, özellik, tekillik kavramlarını varsaymaktadırlar; sadece bu kavramlar vasıtasıyla düşünülürler; yani bunlar konulmuş, türetilmiş asli olmayan düşünme biçimleridir. Sadece metafizik ilişkiler mantıksal ilişkilerdir —kategorilerin bilimi olarak yalnızca metafizik hakiki, **içrek** mantıktır—, bu Hegel'in derin düşüncelerinden biridir. Mantıksal denen biçimler **soyut, elementer dil biçimleridirler**; ama konuşmak düşünmek değildir —aksi taktirde en geveze kişinin en büyük düşünür olması gerekirdi. Bizim alışılagelmiş düşünmemiz ise, (az ya da çok) bilinmeyen, zor anlaşılan, içimizde dahice etki yaratan yabancı bir yazarın çevirisidir, ve mantıksal denilen biçimler özgün-olanda değil, sadece bu **çeviride** geçerlidirler; bu yüzden yerleri optikte değil, henüz bilinmeyen bir alan olan tın'ın **dioptrik**'indedir.
2. Burada betimleme ifadesiyle nitelenen şeyin adı Hegelci felsefede **koymak**'tır. Örneğin kavram, artık **kendinde** yargıdır, ama henüz bir yargı olarak **konmamıştır**; yargı kendinde sonuçtur, ama henüz bir sonuç olarak konmamıştır, tahakkuk etmemiştir. Öncekiler sonrakileri varsayar, ama bunların **kendileri için** ortaya çıkmaları gerekir ki, böylece **kendinde** ilk olan bu varsayılanlar da (yani sonrakiler de) tekrar kendileri için konulsun. Bu yöntem sayesinde Hegel, **kendi için** gerçekliği bulunmayan belirlenimleri **bağımsız hale getirmektedir**. Mantık'ın başlangıcında varlığın durumu da böyledir. Varlık, **reel, gerçek** varlığın sahip olduğu anlamdan başka bir anlama mı sahiptir? O zaman varlık kavramıyla varoluş, realite, gerçeklik kavramları arasındaki **fark** nedir? Her halde **hiçbir şey**; ama **bu yalıtlayış** ve fark gözetiş bir şey değil midir? Hegel'in **özel mantıksal** ilişkiler diye bağımsızlaştırdığı sonuç ve yargı biçimlerinde de durum aynıdır. **Olumlayan, yadsıyan** yargılar **özel** bir ilişkiyi, araçsızlık ilişkisini, buna karşılık tekil, tikel, tümel yargı, içduşünme ilişkisini ifade etmeliydi. Ancak bütün bu farklı yargı biçimleri sadece **ampirik söyleyiş tarzlarıdır**; bu söyleyiş tarzlarının, **mantıksal** bir ilişkiyi **ifade etmek** için, önce öznenin **öze ilişkin ayırımının, doğasının,** türünün yüklem tarafından içerildiği bir yargıya **indirgenmesi** zorunludur. Sorunlu, yalın yargılarda da durum aynıdır. Kavram yargısının da **konulması** için, bu biçimlerin de **özel** aşamalar olarak konulması ve yalın yargının **tekrar** araçsız bir yargı olması gerekmektedir. Ancak bu yargı biçimleri, reel mantıksal bir ilişki için neyi temel almalıdır? Bu, sadece yargıya varan **öznede** bulunmamakta mıdır?

KAYNAK:

Ludwig Feuerbach, Sämtliche Werke, Hrsg. von W. Bolin und F. Jodl, Stuttgart 1960, Bd. 2, S 158-204.

Felsefe Kitapları

bir putun yıkılışı

bernard fabre
fransızcadan çeviren: kazım kızıltan

("Heidegger et le Nazisme", V. Fabias, Paris 1987, Editions Verdier.)

"Heidegger ve Nazizm" kitabının yazarı Victor Farıas'ı bu soylu ve cesur girişiminden dolayı kutlamak ve adı geçen çalışmanın olumlu sonuçlarını sabırla izlemek gerekiyor.

V. Farias Heidegger'ın öğretisinin kökenine doğru metodik bir şekilde indikten sonra, bu başlangıca sadık kalarak öğretisinin seyrini titizlikle sergiliyor ve bu öğretiyi lâyık olduğu yere koyarak onun gerçek konumunu aydınlatıyor, dönüşümünü, yani gerçek niteliğini sergiliyor. Yazar Heidegger'i hak ettiği yere koyarken —bu düşünceyi irdelerken— onun "ontoloji"sinin "Nasyonal Sosyalist devrimi"nın mantıki sonucunun "Almanlığın" Helenize edilmesi olduğunu gösteriyor.

Bundan dolayı V. Farıas'ın kitabı sadece bir tarih kitabı olmayıp, temelinde **doğrudan felsefeyle** yönlendirilmiş bir çalışmadır.

V. Farias yazdığı giriş bölümünde, daha sonraki bölümlerin belli bir tezi savunan bir sergilemeyi içerdiğini söylerken, pek de farklı değil. Zira biliyoruz ki, felsefede bir tez kaçınılmaz olarak antitezine de meşruiyet tanır. Farıas'ın çalışmasının doğası bizce bir tez değil. Bız, M. Heidegger'ın tarihsel varlığı konusunda bizzat kendi tarafından oluşturulan, Fransa'da ise Jean Beaufret ve başkalarınca yüceltilen bir **masalla** karşı karşıyayız. V. Farıas'ın tek tek sıraladığı ve iç ilişkilerini koyarak tarihsel olayların akışı ile bağlantıladığı olgular bu masalın masal bile olmadığını, **bilinçli** bir yalanlar dizisi olduğunu kanıtlıyor. M. Heidegger'in öğretisinin maddi ve zihinsel koşullarını sergilerken V. Farias açıkça gösteriyor ki: "Ontoloji" bir politikaydı, şayet "özselliğin gözüyle" bakacak olsaydı bunun bir siyasi **ideoloji**den başka bir şey olmadığını görecekti.

Bu **ideoloji**yi kimin kurtaracağını sormaya gerek var mı? "Bina" yeni tutuşmuş değil. Çoktan yanıp kül olmuştu bile.

Örneğin M. Heidegger'ın **masalını** onun Nasyonal-Sosyalist militancılığından ve öğretisini ise bağlı bulunduğu politikadan kolayca ayırdetmek mümkün mü? Onun kişiliğinin ve öğretısının büyüsüne kapılmak bizi akılcı bir sorgulamadan alıkoymuyor mu?

Oysa Platon'dan biliyoruz ki felsefe büyülenmekten vebadan kaçar gibi uzak durmalıdır. Ya M. Heidegger kendisinin göstermek ve başkalarının da görmek istediği gibi bir filozof değil de mistik, vahşi bir müneccim ise?

Nasyonal-Sosyalizm'de kendisini gerçekleştirmek isteyen bir söylemin yolu mantıkı olarak yokoluştan başka bir yere varmazdı. Bilinen kazıyelerden yola çıkarak onlardan hiçbir zaman ayrılmayarak başka bir yere varabilir miydi? M. Heidegger'ın öğretisi vahşi ve körmüydü?

O susması gerektiği zaman susmadı; söyledikleri Nasyonal-Sosyalizm'den, vahşetten etkilenmiş ve cerahatlenmişti. Konuşması gerektiği yerde ise konuşmadı ve "Batılı"lığın Nasyonal-Sosyalist "Avrupalı"lıkta neden ve niçin yokolacağını söylemesini bilmedi. M. Heidegger artık konuşmaya hakkı olmadığı yerde konuşmaya devam etti ve söylemesi gerekenleri söylemedi, tumturaklı gevezeliği ile insanlık tarihinin en canavarca suçunun üstünü örttü. Herkes yeni bir Platon'u bulmuşçasına Heidegger'le kendinden geçmişti. Gerçekte ise herkes "ağzı köpürmüş" bir müneccimin muğlaklıklarının büyüsüne kapılmıştı. Heidegger sözle hakikate varacağını iddia ediyordu. Şayet felsefe "gerçek şeyleri" dile getirme sanatıysa, o halde M. Heidegger **konuşma**nın ne demek olduğunu bilmemenin kanıtlarını türetip duruyordu.

Heidegger kendi tarihsel varlığı hakkında masallar uyduruyor, kendi öğretisi ile bazı büyük düşünceler arasında uygunluklar icadediyordu. Nietzsche veya Heraklit M. Heidegger hakkında ne düşünürlerdi? Onların eserleri bunun cevabını vermiyor mu?

Nietzsche "Putların Yıkılışı" kitabında Heraklit'ten alıntılar üzerine düşünürken "varlık bir fiksiyondur", diye yazıyordu. Nietzsche bu "fiksiyon"u tanrısı haline getiren Heidegger'i onaylar mıydı?

43. alıntıda Heraklit "yangından çok ölçüsüzlüğü söndürmek gerekir" diyordu. Acaba ölçüsüzlüğün davasını kucaklamış Heidegger'i onaylar mıydı? Ayrıca "tasa", "varlığın çobanı", "varlığın komşusu" gibi sözleri tekerleyen Heidegger karşısında gülmekten kırılmaz, öfkeden delirmez miydi? Heraklit'in bahsettiği Yunan genci aynı kişinin aynı zamanda nasıl olup da "varlık" denilen kendisinin "çoban"ı ve "komşu"su olduğunu sormaz mıydı?

Ayrıca M. Heidegger kendi Yahudi "komşu"suna "çoban"lık yapma "tasa"sı olsaydı, onun safiyane teolog diline gülüp geçmek mümkün mü olacaktı? Hiç de değil. M. Heidegger "varlık"ı ayırıcı bir "endişe" taşıyordu ve bazı "komşular"ı öteden beri fazlalık görüyordu. Nitekim "çoban" bu fazlalığı ortadan kaldırdı.

M. Heidegger öğretisini oluşturan temalar Heidegger'den önce teologlar ve mistikler tarafından yeterince işlenmişti. Onun için hiçbirisinin yeni olan yanı yoktur.

Teologlar filozof değillerdir. Spinoza buna iyi bir örnek değil mi?

Büyük mistikler bir savaş şefinin nefretiyle uzun nutukları karşısında büyülenmeyi ulvî deneyimle birbirine karıştırmazlar. Örneğin, Jean de la Croix, şiirlerinde ulvî deneyime büyük bir soylulukla **biçim** kazandırmıştır.

Şimdilerde bir felaket çağında yaşamıyoruz. Tam tersine, düşünmenin bu denli gerekli olduğu bir çağda yaşamaktan daha büyük bir sevinç olamaz. Biz Auschwitz sonrası kuşaklarıyız. Böyle bir olayın anlamını net bir şekilde kavramaya başlayacak mıyız?

İşte, V. Farias'ın "Heidegger ve Nazizm" kitabında girıştiği çabanın derin anlamı bence bu. Gerçek felsefe, M. Heidegger'in **uğursuz fiksiyon**larından daha başka temellerden itibaren ele alınmalı ve geliştirilmeli.

V. Farias, M. Heidegger'in mezarı başında gerektiği şekilde uzunca durmuş Hölderlin'in şiirleri Heidegger'ın terekesine hiç de gitmiyor. V. Farias'ın yazdıkları bu terekeye tam uygun.

Okur Forumu

vural yıldırım'a yanıt

88/3 sayımızda "Felsefe Kitapları" bölümünde Dr. Vural Yıldırım tarafından tanıtılan (aynı zamanda eleştirilen) "Felsefe Diyalektik Bilgi Kuramı (Epistomoloji)" adlı kitabın yazarı sayın Dr. Şahin Yenişehiroğlu'ndan aldığımız mektubu, tanıtma yazısına ve yazarına cevap olarak kaleme alındığı için aynen yayımlıyoruz. Sayın Yenişehiroğlu'nun benimsemediğini, hatta "ciddiye almadığını" söylediği bir tanıtma yazısını Dergimizin ciddiye alıp yayımlamasını da eleştirmesini, üretilen her düşünceye sayfalarının açık olduğunu baştan beyan etmiş bir Dergi olarak haksız buluyoruz. Türkiye'deki düşünce yaşamının, yazısının —veya eserinin— altına açık imzasını atmış her yazarın yazdıklarını savunabileceği kadar olgun ve hoşgörülü bir düzeye ulaştığını varsaydığımızdan yayımladığımız yazıları **ayrıca başka bir açıdan** değerlendirmeye tabi tutma hakkını kendimizde görmüyoruz.

Felsefe Dergisi

Derginizin 88/3 sayılı nüshasında, bir kitabımla ilgili bir yazı çıkmış.

Yazan arkadaş bizim Fakülte'dendir. Kendisi bu yazıyı daha önce bana getirmiş bırakmış, ben de yazıyı okumuşumdur.

Sözü edilen kitabım, 531 sayfadır. Büyük boy basılmış bir kitaptır. Bu arkadaş kendisinin de belirttiği gibi, bu boyuttaki ve sayfa adedindeki kitabın ancak 125 sayfasını okumuş ve yine ancak 14 sayfasını ayrıntılı bir biçimde incelemiştir. Yanı, 406 sayfasını **hiç** okumamış, üstelik bunun da yalnızca 14 sayfasını kendi deyimiyle ayrıntılı incelemiştir.

Şimdi bu kapsamda ve 10 yıllık bir hazırlık döneminden sonra yazılmış bir kitabı, üstelik onu tamamen okumadan eleştirmek, eleştirmek olur mu? Size soruyorum.

Üstelik bu kitabın kaynakçasında 180 özgün yabancı kitap ve yüzlerce dipnot yeralmakta. Ayrıca içindeki mantık tabloları ve şemalar tamamen özgün olup, hiçbir çalışmada yeralmamaktadır.

Bu çalışma baştan sona kadar, emeğin, dürüstlüğün, cesaretin, çalışkanlığın, titizliğin,

namusun, insana saygının, gerçeğe saygının, toplumun aydınlatılmasına saygının, gençlere kendi dilimizde özgün bir çalışma verebilme inancının, ciddi bir akademik çalışma yapabilme namusunun, kısacası her turlü alınteri ve savaşımın bir urünüdür.

Şimdi, bir kez bu kitap ayrıca dünyanın en ünlü üniversitelerinin kendi kıtaplıklarında da onurlu yerini hem kendi dilimizde yazılma kıvancıyla, almış bulunmaktadır.

Felsefe Dergisi Yöneticileri,

Bir kez şu soruları kendi kendinize sormanızı salık veririm:

— Yazıyı yazan arkadaş bir kitabı tümüyle okuyup neden ondan sonra yazıyı yazmıyor?

— İkincisi, bir kitabı tümüyle okumadan, bir kıtabı eleştirmek bir aydın ve üniversite hocası olmakla, nasıl ciddiyetle bağdaşabilir?

— Bu arkadaşın herhangi bir felsefe eğitimi var mı? Üstelik "diyalektik" gibi çetrefilli bir konuda hangi bilgiye sahiptir?

— Acaba bu arkadaş, neden oturup da kendisi, uzun yıllar alınteri döküp, Türk düşünce yaşamına böyle bir kitap kazandırmıyor?

— Neden bu arkadaş bir düşün yapıtında anlatım aracı olarak edebi öğelerin kullanılabileceğini bilmiyor?

— Acaba bu zat, hiç yaşamında felsefeye ilişkin bir yapıtı yabancı dilden alıp da okuyup incelemiş midir?

Sorular çoğaltılabilir.

Ayrıca,

Bu arkadaşın çok önemli psikolojik sorunları vardır.

Bu nedenle kendisine, oturup ciddi bir biçimde yanıt vermeyeceğim.

Zaten, ben bu çalışmayı bu gibiler için değil, durust ve şerefli bir biçimde kendisini aydınlatmak isteyen bu ülkenin, bu toplumun insanları için kaleme almıştım.

Bu, benim bu ülkenin insanlarına, bu toplumun nesnel ahlakına bir görevimdi. Onu yerine getirmiş olduğum için sevinçliyim.

Herşeye karşın, onur üyeliğini yaptığım (belli bir sure) bu derginin, yazıları basarken daha titiz davranmasını Türk Düşünce yaşamı için evrensel bir zorunluluk ve nesnel bir gereklilik sayıyorum.

Şahin Yenişehirlioğlu

Felsefe Bibliyografyası

felsefe yayınları kaynakçası

hasan s.keseroğlu

-K-

KONFÜÇYUS.— **Büyük Bilgi: Müzik Hakkında Notlar / Konfüçyus;** çev. Muhaddere Nabi Özerdım.— Ankara: Milli Eğitım Bak., 1945.— XXVII, 64 s.

KONFÜÇYUS.— **Büyük Bilgi: Müzik Hakkında Notlar / Konfüçyus;** çev. Muhaddere Nabi Özerdım.— 2. bs.— Ankara: Milli Eğıtım Bakanlığı, 1963.— XXII, 58 s. *İki bölümlük yapıtın ilk bölumünde, ilk insanların ızledığı düzenı anlamak ve çözümlemek için gerekli olan "büyuk bılgı"nın; ıkinci bölumde, müzığin devlet felsefesinde, tapınma ve törelerdeki önemli yerı vurgulanmaktadır.*

KONFÜÇYUS.— **Konuşmalar: lun-yu / Konfüçyus;** çev. Muhaddere Nabi Özerdım.— Ankara: Mılli Eğıtim Bakanlığı, 1963.— 156 s.

KONFÜÇYUS.— **Konuşmalar: lun-yu / Konfüçyus;** çev. Muhaddere Nabi Özerdım.— 2. bs.— Ankara: Milli Eğıtim Bakanlığı, 1974.— XV, 99 s. *Yapıt Konfüçyus'un öğrencıleri ile yaptığı konuşmaları içermektedır. Konuşmalarda devlet yönetimi, ahlâk ilkeleri, sosyal düzen, dınsel sorunlar, ideal bır insan ve toplumun nasıl olması gerektığı belırlı terımler içınde anlatılmaktadır.*

KORKUT, Saffet. bkz. Bacon, Francıs.

KOSING, Alfred. bkz. Buhr, Manfred.

KÖHNEN, Gerhard.— **Dünya Ekonomi Tarihi / G. Köhnen;** çev. Tunay Akoğlu. —İstanbul: Varlık Yayınları, 1965.— 275 s. *İlkçağdan çağımıza ekonomi tarihinin konusu olan mal ve hızmetlerin üretım, değışım, yönetım ve tüketımlerinin bütününü içeren yapıt, ekonomiyi tarihsel bir bağlamda ele almaktadır.*

KÖNİ, Yusuf Kazım. bkz. Hessen, I. / Schmidt, Heinrich.

KÖSEMİHAL, Nurettin Şazi.— **Sanat ve Düşünce.**— İstanbul: İnal Yayınevi, 1957.— 144 s. *Dört bölüm başlığı altında ele alınan yapıt, Nurullah Ataç, Batılılaşma, sanat üzerine ve Paris'te müzik ve sanat devinimini içermektedir.*

KÖSEMİHAL, Nurettin Şazi. ayr. bkz. Platon.

KRANZ, Walther.— **Antik Felsefe I / W.Kranz;** çev. Suat Yakup Baydur.— İstanbul: İstanbul Üniversi tesi Edebiyat Fakültesi, 1948.— V, 187, 118 s.

KRANZ, Walther.— **Antik Felsefe**

1 / W.Kranz; çev Suat Yakup Baydur.— 2. bs.— İstanbul İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakultesi, 1976.— 174 s.

KRANZ, Walther.— **Antik Felsefe 1 / W.Kranz**; çev. Suat Yakup Baydur.— 3. bs.— İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984.— 232 s. *Homeros, Hesiodos ile başlayan yapıt, iki anabolüm altında da Sokrates öncesi Yunan filozoflarını ve bugüne ulaşabilmiş yapıtlarından parçaları açıklamalarla sunmaktadır.*

KROPOTKİN, Petr A.— **Etika: Ahlâkın kaynağı ve Açıklaması / P.A.Kropotkin**; çev. Ahmet Ağaoğlu.— İstanbul: Vakit Kitabevi, 340 s. *Ahlâkın kaynağı irdelenen yapıt 19. yüzyıla kadar ahlâk konusunu içermektedir.*

KUBALI, Hüseyin Nail.— bkz. Durkheim, Emile.

KUÇURADİ, İoanna.— **Etik.**— Ankara: Bilgi Basımevi, 1977.— 104 s. *Yapıt yazarın önsözüne göre iki anlamda bir aydınlatma girişimidir: Yaşarken doğru ve değerli eylemlerde bulunabilmenin, birçok açıdan sorun olduğu.*

KUÇURADİ, İoanna.— **İnsan ve Değerleri.**—İstanbul: Yankı Yayınları, 1971.— 150 s. *İnsan realitesini değerlendirmede, bu değerlendirme çabasında felsefi ve tarihsel oluşda değer sorunu ele alınmaktadır.*

KUÇURADİ, İoanna.— **Liselerde Felsefe Öğretimi.**— İstanbul: Yaylacık Matbaası, 15 s.

KUÇURADİ, İoanna.— **Max Scheler ve F.Nietzsche'de Trajik.**— İstanbul: Yankı Yayınları, 1966.— 98 s. *Max Scheler ve F.Nietzsche'ye göre trajik olan ve bir problem olarak trajik açıklanırken, realiteyi yorumlama problemi üç ayrı yazar ele alınarak irdelenmektedir.*

KUÇURADİ, İoanna.— **Nietzsche ve İnsan.**—İstanbul: Yankı Yayınları, 1967.—185 s. *Yapıtta, ana araştırma problemi insan olan ve diğer bütün problemleri insana göre, yaşamla doğrudan doğruya ilgileri bakımından değerlendiren Nietzsche'nin "Realite"yi değerlendirişi, insanı ele alışı ve çağının "realitesi" karşısındaki tavrı yer almaktadır*

KUÇURADİ, İoanna.— **Sana Felsefeyle Bakmak.**— Ankara: Şur Tiyatro Yayınları, 1979.— 135 s.

KUÇURADİ, İoanna.— **Schopenhauer ve İnsan.**— İstanbul: Yankı Yayınları, 1968.— 159 s. *Özellikle insan-kişi evrimi üstüne kurulmuş olan yapıtta, dünya karşısında, dünya içinde ve kendi kendinin karşısında insan ele alınmaktadır.*

KUÇURADİ, İoanna.— **Schopenhauer ve Nietzsche'de İnsan Problemi.**— İstanbul: 1966.— 10 s.

KUMEYR, Y.— **İslâm Felsefesinin Kaynakları / Y.Kumeyr**; çev. Fahrettin Olguner.— İstanbul, Dergah Yayınları, 1976.— 191 s. *İslam felsefesi, özgün kaynaklardan mı yoksa birçok felsefi ve dinlerin birer uzantısı mıdır sorusunu yanıtlamak amacıyla oluşturulan yapıt, islamlık öncesi kültür ve kaynaklarını ele almaktadır.*

KUHN, Thomas.— **Bilimsel Devrimlerin Yapısı / T.Kuhn**; çev. Nilüfer Kuyaş. —İstanbul: Alan Yayıncılık, 1982 — 185 s.

KUND, Fr.— **Kibernetik: Felsefe Bilimler Arasında Köprü.**— İstanbul: Kund Yayınevi, 1975.— 183 s. *Bilim ve felsefenin ilişkileri diyalektik materyalizmin ışığında ele alınırken, bilimsel teknikte önemli veri olan yeni bir bilim dalı tanıtılmaktadır.*

KURAN, Ahmet Bedevi.— **Din Nedir ve İtikatlar Nasıl Gelişmiştir.**— İstanbul: Türkiye Basımevi, 1952.— 54 s. *Dinin ne olduğu ve inançların nasıl geliştiği açıklanmaktadır.*

KUŞÇU, Kemal.— bkz. Ansarı, Rahman / Cemile Meryem.

KUTLUAY, Yaşar.— bkz. Boer, Tjitze / J. de O'leary de Lacy Evans.

KUTUB, Muhammed.— **İslâm ve Materyalizme Göre İnsan / M.Kutub**; çev.Kemal Sandıkçı, M.Akif Aydın.— İstanbul: Şamil Yayınları, 1972.— 480 s.

KUTUB, Muhammed.— **İslâm ve Materyalizme Göre İnsan / M.Kutub**; çev. Kemal Sandıkçı, M.Akif Aydın.— 2. bs.— İstanbul Şamil Yayınları 1981.— 508 s. *Yapıt, yazarın kimi öznel deneyimleri, insan ruhu üstüne düşünceleri yanısıra, Batı uygarlığı düşüncesi ile islam arasındaki görüşlere yer vermektedir.*

KUUSİNEN, Otto Wilhelm.— **Diyalektik Materyalizm / O.W.Kuusinen**; çev. K.-

Sahir Sel.— İstanbul: Sosyal Yayınları, 1965.— 159 s.

KUUSİNEN, Otto Wilhelm.— **Diyalektik Materyalizm / O.W.Kuusinen**, çev. K. Sahir Sel.— 2. bs.— İstanbul: Sosyal Yayınları, 1965.— 159 s. *Materyalizm, diyalektik ve bilgi kuramı, materyalizme karşı olan düşünce ve akımlar ele alınarak açıklanmaktadır.*

KUUSİNEN, Otto Wilhelm.— **Tarihi Materyalizm, Tarihi Maddecilik / O.W.Kuusinen:** çev. K.Sahir Sel.— İstanbul: Sosyal Yayınları, 1966.— 118 s. *Sovyalist dünya görüşünün temelini oluşturan tarihsel materyalizm ayrıntılı olarak ele alınıp açıklanmaktadır.*

KUYAŞ, Nilufer.— bkz. Kuhn, Thomas.

KÜÇÜK, Selahattin.— bkz. Voltaire.

KÜRKÇÜ, Ertuğrul.— bkz. Marx Karl.

KÜRKÇÜOĞLU, Nusrettin.— bkz. Broglie, L.Prince de

Felsefe Sözlüğü

afşar timuçin

BİLGİN (fr.**savant**; alm.**Gelehrte**; ing.-**learned man**). Bir ya da birkaç bilimde derinleşmiş kişi. Bilgin terimi bilimlerin uzmanlık alanlarına dönüştüğü bu çağda giderek daha az kullanılmaktadır. Bu terim genellikle çok bilen, derin araştırmalar içinde olan, kendini bilimsel çalışmaya adamış bulunan anlamında kullanılır. Bu yüzden bilgin kişi olağanüstü düzeyde bilgili bir kişi olarak düşünülmüştür, en azından onda dehayı düşündüren bir şeyler vardır. "Çılgınlığın birinci basamağı bilgin olduğuna inanmaktır" diyen İspanyol atasözü bu ayrıcalığı olumsuz anlamda duyurur. Her ne olursa olsun bu terimin içeriği çok belirgin değildir, "bilim adamı"nın belirginliği yanında "bilgin"in kayganlığı büyük güçlük ortaya koyar. Gene de bilgin bilimadamından daha yetkin bir kişiliği, bilgiler arasında bağlantılar kura kura yetkin bir bilme gücüne ulaşmış, hatta bilginin alanını buluşlara kadar açılan bir yaratıcılık alanı kılmış bir kişiliği duyurur. "Bilgin"le "bilge" arasında da bir ayrım koymak gerekir: Bilgin daha çok bilimle, bilge daha çok ahlak ve metafizikle ilgili gibidir; ayrıca bilgin, bilgeden, daha dar bir alanın insanı olmakla ayrılır: bilgin bilge kadar her şeyi bilen olmasa da bilimadamı kadar dar çerçevede sınırlı değildir. J.J.Rousseau: "Bilginlerimizden kendini dinletmek zevkini kaldırın, bilmek onlar için bir anlama gelmeyecektir." Cl. de Saint-Martin: "Bilginler, biliminizi unutun, onlar sizin gözünüzü bağlıyor." Saint-Simon: "Bilginler sanayici sınıfına büyük hizmetler veriyorlar, ama onlardan daha büyük hizmetler sağlıyorlar, onlardan yaşamlarını sağlıyorlar." A. Carrel: "Bilginlerin kavrayışını artırmanın en iyi yolu onların sayısını azaltmaktır." Cl. Lévi-Strauss: "Bilgin doğru yanıtları hazırlayan insan değildir, doğru soruları soran insandır." Molière: "Ben size kefilim bunda / Ahmak bir bilgin ahmak bir cahilden daha ahmaktır."

BİLİM: (fr. **science**; alm. **Wissen, Wissenschaft**; ing. **science**). Olguların yasalarına ulaşmak için konulmuş bir düzenli bilgiler ve yöntemler toplamı. Her bilim bir olgular araştırmasıdır ve bir konu bütünüyle bu konuya uyarlı araştırma yöntemlerinden oluşur. En genel anlamında bilim belli bir alanda ya da belli bir konuda ortaya konulmuş dizgesel bilgiler toplamıdır.

Bu yüzden Henri Poincaré bilimadamını bir düzenleyici olarak düşünmüş ve şöyle demiştir: "Bir ev nasıl taşlarla yapılırsa bilim de olgularla yapılır. Ancak olguları yığmak bilimi sağlamaz, taşları yığmakla nasıl ev yapılmazsa." Eski zamanlarda bilim felsefeyle ya da metafizikle özdeşti, her türlü kuramsal bilgi bilim diye anılırdı. Deneye dayalı bilimlerin özel olarak ikincil bir yeri vardı. Bilimlerin deneye yaslanarak felsefeden ayrı özerk bilgi alanları olmaya başladığı Yeniçağ başlarından sonra bilim felsefeyle özdeş olmaktan çıktı. Daha XVII. yüzyılda Descartes skolastik felsefeye yönelik eleştirici bakış açısı içinde bir bilim sınıflaması yapmıştı: Onun "bilim ağacı"nın kökleri metafizik, gövdesi fizik, dalları da matematik, hekimlik ve ahlaktı. Bunun çok uyarlı bir bilim sınıflaması olmadığı kesindir, ama sınıflamada Ortaçağ düşüncesinin ya da skolastik felsefenin katı metafizikçi bakışına ters düşen bir anlayış egemendir. Ortaçağ'ın ikinci yarısında bilimsellik tasım yöntemleriyle tümdengelimler yapmakta sınırlanıyordu ve o dönemde gökbilgisi, elfalı, cincilik, büyücülük gibi etkinlikler de bilim sayılıyordu. Bugünkü bilimsel kavrayış yavaş yavaş Yeniçağ'ın eşiğinde ya da Rönesans döneminde oluşmaya yüztuttu, bu oluşum her şeyden önce düşüncenin temeline kuşkucu bakışı koyarak gerçekleştirildi. Bir Montaigne eski olumsuz kuşkuculardan, örneğin bir Pyrrhon'dan, yani bilginin evrensel geçerliliğine inanmayan kuşkuculardan etkilenmekle birlikte olumlu- kuşkuculuğun yani doğru bilgiye varabilme yolunda kuşkuyu temel almaya dayanan bakış biçiminin kurucularından biri oldu. XVII. yüzyılda bilimci bakış açısı Descartes kadar Francis Bacon'ın düşünce dünyasında kendini gösterdi. Bacon doğaya egemen olmak adına doğa olaylarını incelemek ve bu yolda deneyler yapmak gereğini bildiriyor, doğaya egemen olmanın yolu doğayı tanımaktan geçer diye düşünüyordu. Bunun için önyargısızlık ya da kuşkuculuk gerekliydi. Bacon'a göre kesinliklerden değil kuşkulardan yola çıkmak gerekirdi, kesinliklere ancak kuşkulardan gidilebilirdi. Bacon şöyle diyordu: "Düşüncede kesinlikten yola çıkılırsa kuşkuya ulaşılır, kuşkudan yola çıkılırsa ve belli bir süre kuşkuya sabırla katlanılırsa kesinliğe ulaşılır. Bacon **novum Organum**'da şöyle der: "Doğanın kölesi ve yorumcusu olan insan ancak bu doğanın yasalarıyla ilgili deneysel ve ussal buluşları ölçüsünde eylemde bulunur ve anlar. (...) İnsanın bilimi güçlülüğünün ölçüsüdür, çünkü nedeni bilmemek sonucu yaratamamak demektir. Doğayı ancak doğaya başeğerek ele geçirebiliriz. Kurgusal düşüncede neden adını taşıyan şey uygulamada kural olur. Bu bilimci bakış deneyi birinci planda önemserken gerçekte deneyle usun birliğini öngörür: "Bilimleri incelemekte birbirine karışan filozoflar, deneyciler ve dogmacılar olmak üzere iki sınıfa ayrılırlar. Karıncaya benzeyen deneyci yiyecekleri yığmakla, sonra da onları tüketmekle yetinir. Dogmacı örümcek gibidir, maddesini kendi varlığından çıkardığı ağları örer. Arı ortada yer alır, hammaddeyi tarlalarda ve bahçelerde çiçeklerden toplar, sonra kendine özgü bir sanatla onu işler ve sindirir. Gerçek felsefe de buna benzer şeyler yapar, o yalnızca ve özellikle insan ruhunun doğal güçleri üzerine temellenmez ve doğal tarihten elde ettiği maddeyi iki üç kaynakta bulduğu biçimiyle belleğe bırakıp çıkmaz, onu işledikten ve sindirdikten sonra doğaya koyar. Böylece bizim en büyük dayanağımız, her şeyi ummak durumunda olduğumuz dayanak, deneysel yeti ile ussal yeti arasındaki sıkı işbirliğidir." Bu çok önemli bakış açısını Bacon bilimler sınıflamasıyla tamamlar. Onun bugünün bilim koşullarına pek uymayan sınıflamasında en önemli özellik bilimsel bilgiye tarihsel boyutun eklenmesidir. Bacon bilim alanını üç büyük parçaya böler: Tarih, felsefe ve şiir. Bellek bilim olan tarih, doğal tarih ve uygarlık tarihi olmak üzere ikiye ayrılır. Doğal tarih doğa olaylarının tarihidir, uygarlık tarihi de insanlığın tarihidir. Bacon bu üç parçadan en çok felsefeyi önemser ve onu üç dala ayırır: Dinbilim, doğabilim, insan bilimi. Dinbilim kendi içinde bölünmez. Fizik adını verebileceğimiz doğabilim kuramsal ve işlevsel olmak üzere ikiye ayrılır. Kuramsal ya da kurgusal fizik Aristoteles'in dört nedenini araştırır, işlevsel fizik dünyanın olgularına yönelir. Kuramsal fizik de özel fizik ve mutafizik olmak üzere ikiye ayrılır. Özel fizik, maddesel nedeni ve etkin

nedeni, metafizik, sonuçsal nedeni ve biçimsel nedeni ele alır. Bacon insan bilimini bireysel ve toplumsal olmak üzere iki ayrı alana böler. Bireyselde hekimlik, mantık ve ahlak, toplumsalda yönetim sanatı ve insan ilişkileri vardır. Bilimin metafizikten uzaklaştığı ve yarar gözetir bilgide sınırlandığı bir çağın başlangıç noktasında Bacon bir bilim aydınlatıcısı olarak görünür. Bilimsel düşüncenin hızla geliştiği modern zamanlarda başka bilim sınıflamalarıyla da karşılaşırız. Bunlardan en önemlisi elbette olumcu filozof Auguste Comte'unkidir. Auguste Comte bilimleri, matematik, gökbilim, fizik, kimya, fizyoloji ve toplumsal fizik (toplumbilim) olarak sınıflar ve onları konularına göre somut bilimler ve soyut bilimler diye de ayırır. Comte şöyle der: "Bacon'dan beri tüm yetkin kafalar ancak gözlemlenen olgulara dayanan bilgilerin gerçek bilgi olabileceğini söyler." Comte, yeni bilimsel kavrayışta "nasıl" sorusunun geçerli olduğunu, "niçin" sorusunu soran bilimsel düşüncenin geçmişte kaldığını bildirir. Eskinin mutlakçı bilimsel bakış açısına karşılık yeni bilimsel düşünce yalnızca göreli bilgiyi amaçlamaktadır. Daha sonra Spencer bilimleri soyut bilimler (mantık, matematik), soyut-somut bilimler (fizik, kimya) somut bilimler (biyoloji, toplumbilim) olmak üzere ayıracaktır. Ancak bilimlerin sayıca büyük bir artış gösterdiği yüzyılımızda herhangi bir bilim sınıflaması yapmaya kalkmak olanaksızı denemek olacaktır. Bu yüzden ille bir sınıflama gerekiyorsa, bilimleri doğa bilimleri ve insan bilimleri olmak üzere ikiye ayırmak en doğrusudur. Marx böyle bir sınıflamadan yana çıkıyor ve şöyle diyordu: "Bir tek bilim tanıyoruz, o da tarih bilimidir. Tarihin iki yüzü vardır, o da doğanın tarihi ve insanın tarihi olmak üzere ikiye bölünebilir. Bununla birlikte bu iki yan birbirinden ayrılabilir yanlar değildir. İnsan varoldukça doğanın tarihi ve insanların tarihi birbirine bağımlı olacaktır." Marx'ın bu görüşü bize tarih bilincinin yetkin biçimde geliştiği XVII. yüzyılda tarihsel bakış açısının önemini, ayrıca bilgiye bütünsel bakışın yararını duyurur, öte yandan elbet bugün tek bir bilimin varlığından söz etmek olası değildir, daha çok bir bilimler bütününden söz etmek olasıdır. Tarihsel bakış zorunludur: Çağdaş bilimsel kavrayış, özellikle insan bilimleri düzeyinde bir olguyu açıklamak isterken, onu geçmişine götürmeyi, onu gelişim aşamalarına göre anlamayı öngörür. Bugün için bilim düşüncesi, belli bir alanda ya da belli bir konu çerçevesinde olayların ölçülebilir ilişkilerini onların tarihsel dönüşüm aşamalarından giderek kavramaya çalışan düşüncedir. Ayrıca yüzyıllardır felsefenin temel konusunu oluşturan usçuluk ve deneycilik karşıtlığı da yeni bilimsel düşüncede en aza indirgenmiştir. Bu konuda Gaston Bachelard şöyle der: "Bilimsel felsefe için ne mutlak gerçekçilik ne mutlak usçuluk vardır." Gerçekçilik ve usçuluk birbirini tümleyen iki öğe olabilir ancak: "Bilimsel eylem üzerine düşünüldüğünde, gerçekçilikle usculuğun aralıksız bilgi alışverişinde olduğu görülür. Bilimsel kanıtı oluşturmakta ne biri ne öbürü tek başına yeterlidir." Yeni bilimsel düşüncede usun denetlediği deney ve deneyin doğruladığı us bilimsel düşüncenin temelini oluşturacaktır.

Filozoflar Ansiklopedisi

albrecht, erhard

(Doğ. 8.10.1925 Kirchscheidungen) Doç. Dr. Fels., halen Greifswald Üniversitesi'nde mantık, semiotik ve yöntembilim profesörü, ulusal ödüle lâyık görülmüştür.

Rostock Üniversitesi'nde öğrenimini tamamladıktan sonra 1949 yılında doktorasını, 1951 yılında da doçentlik tezini vermiş ve ardından Rostock ve Greifswald üniversitelerinde öğretim görevlisi olarak felsefe tarihi, mantık, diyalektik ve tarihsel maddecilik dersleri vermiştir. 1952 yılında kendisine profesör ünvanı verilen ve Greifswald Ernst-Moritz-Arndt Üniversitesi'ne atanan A., burada 1953-1968 yılları arasında Felsefe Anabilim Dalı Kürsüsü'nü yönetmiş ve çeşitli bilimsel alanlarda çalışmıştır. 1953/54 yıllarında Jena'da, 1955 yılında da Berlin'de konuk profesör olarak görevde bulunmuştur. Halen de Greifswald Üniversitesi'nde mantık, semiotik ve yöntembilim kürsüsünün yönetimini sürdürmekte, bunun yanısıra da yöntembilim, semiotik ve iletişim bilimleri araştırma merkezinin başkanlığını yapmaktadır. Bilimsel katkıları neticesinde, yüksek derecede çeşitli devlet ve toplum ödülleriyle taltif edilmiştir.

A.'nın, dilbilimin dünyagörüşsel, bilgikuramsal ve yöntembilimsel temelleri ile bilgi sürecinde dil ve düşünme arasındaki karşılıklı ilişkiler alanında yaptığı araştırmalar Greifswald'ta özgün bir ekol oluşturmuştur. Bu yöndeki araştırmaların gelişmesine ADC'de önemli katkılarda bulunan bu ekol, uluslararası alanda da dikkatleri üzerinde toplamıştır.

A.'nın da kanıtladığı gibi, dilbilimin felsefi temellerinin incelenmesi, Marksist-Leninist bilgikuramının daha da geliştirilmesinde zorunlu bir önkoşul yerine geçmektedir. A., dil ile düşünme arasındaki mantıksal-bilgikuramsal bağları incelerken günümüz burjuva dil felsefesini, mantıksal pozitivizmi, çözümsel felsefeyi, hermeneutik'i, dilbilimsel göreceliği, dilin dünyayı yansıtma kuramını, yapısalcılığı ve genel semantik'i kıyasıya eleştirmiştir.

Margret LIEBSCHER
Çev.: Tekin ÖZBEY

Yapıtlar: Die Beziehung von Erkenntnistheorie, Logik und Sprache, Halle 1956, Beiträge zur Erkenntnistheorie und das Verhältnis von Sprache und Denken, Halle 1959; Der Antikommunismus - Ideologie des Klerikalismus, Berlin 1961, Rusça, Moskau 1963, Vom Nutzen des Studiums der griechischen Philosophie, Berlin 1966; Sprache und Erkenntnis. Logisch-Linguistische Analysen, Berlin 1967; Bestimmt die Sprache unser Weltbild? Zur Kritik der bürgerlichen Sprachphilosophie der Gegenwart, Berlin 1972; Sprache und Philosophie, Berlin 1975; Streitbarer Materialismus und moderne Naturwissenschaften (G Asser ve diğerleriyle birlikte), Berlin 1974; Weltanschauung, Methodologie, Sprache, Berlin 1979; Weltanschauung und Erkenntnistheorie in der klassischen bürgerlichen Philosophie, Berlin 1981.

A.'nın yapıtları listesinde, ayrıca 90'a yakın kendi yazı ve monografileriyle birlikte, yazılmasına katkıda bulunduğu veya yayımlayıcı olduğu 200'ü aşkın eser de yeralmaktadır. Yapıtlarının çevirileri Sovyetler Birliği'nde, Bulgaristan'da, Polonya'da, Macaristan'da ve Çekoslavakya'da yayımlanmıştır.

anselm, canterbury'li

(Diğer adı: Saint Anselmus, doğ. 1033/34 Aosta, Piemont. 21.04.1109'a kadar Canterbury'de kalmıştır.).

Ortaçağ skolastik dönemin temsilcilerindendir. Skolastik felsefenin kurucularından sayılan A., aynı zamanda ilk skolastik dönemin felsefi içeriğini oluşturan ve altın çağlarından birini yaşatan en önemli düşünürlerindendir. Tanrının varlığını varlıkbilimsel açıdan kanıtlamaya çalışmış ve tümeller tartışmasında (Universalienstreit) aşırı gerçekçi bir pozisyon takınmıştır. A., Katolik Kilisesi'nin 11. yy. reform hareketinin önde gelen temsilcilerinden olup Müslümanlara karşı hazırlanan Haçlı Seferlerini teşvik etmiştir.

1060 yılında Normandiya'nın Bec kentindeki Benediktenler Manastırı'na giren A., burada antidiyalektik felsefeci Lanfranc'ın (1005-1089) öğrencisi olmuştur. A. 1064 yılında manastır başrahipliğine, 1079 yılında da ilahiyat yüksek okulu derecesindeki bu manastırın müdürlüğüne atanmıştır. 1093 yılından itibaren ölümüne kadar da Canterbury'nin başpiskoposu olarak görevde bulunmuştur. Bol miktarda yazıları yayımlanmış olan A.'nın halen 475 yazılı metni ve mektubu bulunmaktadır. A.'nın felsefi görüşünü yansıttığı temel eserleri şunlardır: **"Dialogus de grammatico"**, **"Monologion"**, **"Proslogion"**, **"Liber apologeticus contra Gaunilonem"**, **"De veritate"**, **"De processione spiritus sancti contra Graecos"**, **"De fide trinitatis"**, **"De incarnatione verbi"**, **"Cur deus homo?"**, **"De libero arbitrio"**, **"De casu diaboli"**, **"De conseptu virginali et originali peccato"**, **"De concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae dei cum libero arbitrio"**.

A., inanç ile bilgi arasındaki ilişkiyi, Augustinus'tan esinlenerek tek cümleyle şöyle izah etmektedir: **"Credo, ut intelligam"** (anlamak için inanıyorum —Çn) (1, Kap. 1)

A.'nın tanrıbilim felsefesi, felsefi olduğu kadarıyla, inanç dogmalarına akılcı gerekçeler arayışı içindedir. Ancak bu gerekçeler inanç dogmalarını yadsımaya yönelmemeli, bunun aksine vahyedilen inançların içeriğini akıl yoluyla kanıtlamaya yardımcı olmalıdırlar. Hıristiyan kilise öğretisiyle ancak böylesi bir uyum akla dayalı hakikatin kriteri olabilir; bu uyumun dışına çıkış, düşüncenin yanılgıya düşmesi anlamına gelir. Bilgi, inancı aşmamalı, inançla olan uyumuna göre değerlendirilmelidir. Bu kalıba sığmayan yanlış bilgi üzerinde ısrarla durmak günahtır. Bu noktadan hareket

edildiğinde, Petrus Damiani'nın (1007—1072) ortaya atmış olduğu "felsefe, tanrıbilimin hizmetçisidir" sözü, bu düşüncede kuramsal olarak gerekçelendirilmiş olmaktadır. Her ne kadar A., inanç ile akıl arasında bir uyum sağlamaya çaba sarfetmiş ise de, zamanının düşüncesine uyarak kilisenin ve dolayısıyla da Papa'nın, tanrı iradesinin yeryüzündeki temsilcisi olduğu ilkesini savunmuş; kilisenin ve Papa'nın mutlak egemenlik haklarının, dünyevi yöneticilerden önce geldiğini kuramsal açıdan hakh çıkarmaya çalışmıştır.

A.'nın varlıkbilimsel açıdan Tanrının varlığını ispatlama çabası (1, Kap. 2-3) Tanrı kavramından Tanrının varoluşunu türetmeye ilişkindir: Tanımlamaya veya inanca göre, düşünülebilecek en yüce şey Tanrıdır. Bu yücelik, bizim Tanrıyı tasavvur etme gücümüz olduğu için, zekâ yoluyla bize verilmiştir. Bir ateist bile "en yüce şey"ın ne anlama geldiğini bilmektedir. Fakat bu en yüce şey salt zekâda olamaz, çünkü öyle olsaydı zekâ daha yüce bir şeyi de tasavvur edebilirdi ve o tasavvur edebildiğimiz şeyi de nesnel olarak gerçekten görebilirdik. Bundan, en yüce şeyin zekâda olduğu kadar, aynı zamanda nesnel gerçekte de varolduğu sonucu çıkmaktadır. Öyleyse Tanrı, salt bir zekâ ürünü değildir ve gerçekten vardır. Bu düşünceye çağdaşları arasından karşı çıkanlar olmuş ve Gaunilo von Mar Moutier, böyle bir delilin, ancak bir mantık yanılgısı olabileceğini ileri sürmüştür. Arkasından Aquinolu Thomas da karşı çıkmışsa da, birçok diğer skolastik düşünürler (örneğin Halesli Alexander, 1185-1245; Bonaventura, 1217—1247; Duns Scotus vb.) A.'nın "delil"ini kabullenmişlerdir. A.'nın "delil"i daha sonraları Rönesans devrinde ve Yeniçağ'da da sık sık ortaya getirilmiş ve örneğin Leibniz ve Descartes tarafından sözkonusu edilmiştir. Kant ise A.'nın bu "delil"inin son derece yıkıcı bir eleştirisini yapmıştır. Kant, düşünebilirliğin tek başına nesnel gerçeği ortaya çıkarmaya yeterli olmadığını ispat etmiştir. Kant daha da ileri giderek, düşünebilme olanağının hiçbir şekilde düşünülebilenin doğruluğunu kanıtlayamayacağını belirterek, her gerçek olan mümkün olurken, mümkün olan herşeyin gerçek olamayacağını ileri sürmüştür. Kant aynca, kavramların mantıksal olabilirliğinden hareket ederek bunlardan, şeylerin (reel) olabilirliği çıkarsaması yapmanın, kesinlikle doğru olmadığını savunmuştur. Kant "o tanınmış varlıkbilimsel (Dekartçı) kavramlardan hareket ederek ortaya konulmak istenen en yüce varlığa ulaşma çabalarını iflas etmiştir. Varlığını artırmak ve durumunu düzeltmek için bir tüccar, nasıl ki kasa mevcudunun sonuna bir kaç sıfır eklemekle bunu başaramazsa, insan da aynı şekilde boş hayal ürünleriyle zengin olamaz" demektedir. Buna karşılık 20. yy.'da bazı çevreler —örneğin Yeni Tomacılar— varlıkbilimsel yoldan Tanrının varlığının kanıtlanmasının mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdi.

Kendi tarziye öğretisinde A., vahyi ilahi'ye hiç başvurmadan; insanın adil olabilmesinin ve kurtuluşunun ancak İsa yoluyla gerçekleşebileceğini, tamamen akılcılıkla ispata çalışmaktadır. Gnoseolojik gerçekçilikten hareketle "**Cur deus homo?**" sorusuna yanıt olarak, mantık kavramıyla metafiziği bir tutan A., Tanrının bir insan kişiliğine büründüğü varsayımını öne sürmektedir. Ademin insanlık âlemine getirdiği günahı, insan üzerinden atmaya muktedir değildir, çünkü insan, verebileceği kararlar sınırlı olan bir varlıktır. Bu nedenle, insanları aşan sonsuzluğun sahibi olan Tanrı, ancak insan kişiliğine bürünerek insanlık âlemini bu günahtan kurtarabilmiştir. A.'ya göre insan doğuştan günahkârdır ve gerçek bir kurtuluşa ulaşabilmesi için doğrudan Tanrının yardımına gereksinimi vardır.

A. tümeller gerçekçiliğine ilişkin varlıkbilimsel temel görüşlerini "**De veritate**" isimli diyalogunda açıklamıştır. Burada A. hakikatin özünün ne olduğu sorusuna yanıt aramaktadır. A.'ya göre hakikat, sadece bir bilgi ilişkisinden değil, aynı zamanda her bilginin ötesinde bir varlık ilişkisidir; isteklerimizde, eylemlerimizde ve yaşamımızda da hakikat veya hakikat olmayan bazı şeyler vardır. Her varlık, hakiki bir varlık düzeni kurduğu ve en yüce hakikatin varlığında payı olduğu için hakikidir; bu en yüce hakikat kendi hakkındaki ifadelerden ve tekil şeylerin varoluşundan bağımsızdır. Varlığın hakikati, bilgi hakikatinin koşuludur. Tanrı asıl hakikat olandır

e bilgi hakikatinin de yaratıcısıdır. Böyle bakıldığında bilgi salt bir sonuçtan ibarettir.

A., Augustinus'un düşüncelerine son derece bağımlı kalarak ortodoks mistik felsefenin gelişimine katkıda bulunmuştur. İlk kez A. skolastikteki mantık ve felsefeyi dinbilime yararlı hale getirmeye çalışmıştır.

Siegfried WOLLGAST
Çev.: Tekin ÖZBEY

Yapıtlar: Opera omnia, c.1-5, Edinburgh-Romae 1946-1951; diğer yapıtları metnin içinde.

Literatür: I.Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 602, Leipzig 1979; F.Engels, "Anti-Dühring", MEW 20, 39-43; H.Ley, Geschichte der Aufklärung und des Atheismus, c.2/2, Berlin 1971; E.Werner, Stadtluft macht frei. Frühscholastik und bürgerliche Emanzipation in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, Berlin 1976 (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-Hist Kl., c.118, sayı: 5); J.Fischer, "Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury", Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, c.X. 3, Münster 1911; J.A.Endres, "Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie", Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, c.XVII, sayı: 2 ve 3, Münih 1915; A.Koyré, L'idee de Dieu dans la philosophie de Saint-Anselme, Paris 1923; K.Barth, Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes, Münih 1931; R Allers, Anselm von Canterbury — Leben, Lehre, Werke, Viyana 1936; "Anselmus Canterburensis", Anselm von Canterburys Werke, Ed. A.Stolz, Münih 1937; A.Kolping, Anselms Proslogion und sein Beweis der Existenz Gottes, Bonn 1939; F.Bergenthal, Das sein, der Ursprung und das Wort. Der Gottesgedanke des heiligen Anselm mit dem lateinischen und deutschen Text des Proslogion, Augsburg 1949.

KAYNAK:
Philosophenlexikon, Hrsg. Erhard Lange und Dietrich Alexander, Dietz-Verlag Berlin, 1982.

Felsefe Haberleri

XVIII. dünya felsefe kongresi'nin ardından prof. dr. erich hahn'la söyleşi

Prof. Erich Hahn, ADC Toplumbilimler Akademisi Marksist-Leninist Felsefe Enstitüsü'nün yöneticisidir, Bu söyleşi F.Almanya'da yayımlanan UZ gazetesinden özetlenerek alınmıştır.

Profesör Hahn, siz Viyana (1968), Varna (1973), Düsseldorf (1978) ve Montreal'deki (1983) kongrelere katıldınız. Marksist ve burjuva düşüncelerdeki felsefi görüşlerin gelişmesini yakından izlediniz. Brighton'da asıl izleniminiz neydi? Yeni eğilimler, yeni gelişmeler tespit edebildiniz mi?

Erich Hahn: Brighton'daki kongrede dikkate değer, sevindirici ve cesaret verici olan, bugünkü dünyagörüşsel durumun taleplerinin gözardı edilmeden dile gelmesiydi. Hiçbir dünya kongremizde barış sorunu Bringhton'daki kadar kesin olarak kendini duyurmadı.

İlk kez, bu soruna üç gününü ayıran ayrı bir seksiyon kuruldu ve "Nükleer savaş tehlikesi; insani yaşamın şartı olarak barış" teması da bu seksiyonun gündemini oluşturdu. Marksistlerle Hıristiyanların diyalogunu, felsefenin politik sorunlarını, modern bilimin etik sorunlarını, barış, özgürlük ve de eşitliğin düşünsel-tarihsel gelişimini kapsayan çok sayıda öteki toplantılar gibi, burada da sosyalist, kapitalist ve gelişmekte olan ülkelerin filozofları yeni tür bir nükleer "yokoluş" tehlikesinin yeni dünyagörüşsel girişimleri gerektirdiği düşüncesinde birleştiler. Felsefenin eskisine göre daha çok farklı kültür, dünya görüşü ve tarihsel gelişmelere katkıda bulunması, birlikte varolma ve kooperasyona, diyalog ve akla ilişkin politik düşünceyi geliştirmesi, antihümanizme karşı tutarlı bir şekilde yan tutması gerektiği ortaya çıkmıştır. Tüm savaş eğilimlerine karşı kitle bilincini mobilize eden, militarist çevrelerin çıkarlarına ve karşılıklı güç kullanma teorilerine, milliyetçiliğin her türüne ve tahakküm düşüncesine karşı olmayı onaylayan ABD temsilcilerinin konuşmaları gösterdi ki, son yıllarda çok sayıda burjuva filozofunun bilinçleri, soyut bir hümanizmden somut bir hümanizme doğru çekilmektedir. Asya, Afrika ve Latin Amerika'dan katılanların, dünya barışının güvenliğini bölgelerindeki sosyo-ekonomik ilerlemenin en önemli şartı olarak ifade etmeleri de bir

o kadar değer taşıyordu. Özellikle Çin'den Ru Xin, Hindistan'dan Ramjee Singh ve Kenya'dan Oaela Oruka'nın konuşmalarını anmak isterim.

İngiliz içişleri bakanlığında devlet sekreteri olan Lord Elton'un açış konuşmasında söylediği, felsefenin dünyayı güvenli bir geleceğe taşıyacak enternasyonal bir araç olması gerektiği yolundaki sözü, günümüzde felsefenin sorumluluğu konusundaki tüm tartışmalar için yol göstericiydi. Aynı şey, teknik devrimin insan onuruna yaraşır bir şekilde üstesinden gelinmesi ve üçüncü dünya ülkelerindeki geri kalmışlığın aşılması konusundaki tartışmalarda da sözkonusuydu. Örneğin ABD'den Howard L. Parsons ülkesindeki sürekli ve yapısal bir silahsızlanmayla açığa çıkacak imkânların gelişmekte olan ülkelerin sosyo-ekonomik ilerlemesinde gerçekten kullanılmasını sağlamak için daha büyük dünya görüşsel ve politik tahlillere gereksinim olduğunu açıklıyordu. Bu konuda, sendikaların dayanışma ilkesine bağlı olarak, uluslararası bir düşünme ve davranış tarzı geliştirilmeliydi.

Üçüncü genel toplantıda, günümüzdeki tarihsel değişimin öznesi konusunda konuştunuz. Niçin Brighton'da özellikle bu sorunu ele aldınız?

Erich Hahn: Dünyagörüşü açısından iki tehlike ve yanılgı gördüğüm için. Doğru olan, barış için mücadelede tek tek her bireye yönelik evrensel tehdit karşısında her insanın birey olarak sorumluluk taşımasıdır. Eğer soru, bugünkü dünyada bireysel davranışın tarihsel etkinliğe nasıl ulaşabileceği açısından sorulsaydı yanlış olurdu. Öteki tehlikeyi insanlığın bir bütün olarak davranan bir özne biçimde anlaşılması illüzyonunda görüyorum. Bana kalırsa bu özne henüz tarihsel nekahat durumunda bulunuyor. İnsanlık bir bütün olarak bugün global sorunun öznesi yerine, daha çok nesnesidir.

Bundan ötürü ben Marksist teori anlayışını ve siyasal tecrübemi içeren bir durumu geliştirdim. Geçmişte de olduğu gibi, sınıflar ve onların toplumsal-politik ve ideolojik varolma biçimleri, devlet veya devlet grupları, politik parti ve örgütler şeklinde çağımızdaki tarihsel değişmelerin dolaysız özneleridirler. Başka bir ifadeyle sınıflar bireysel davranışları tarihsel etkililiğe ulaştıran gerçek faktörlerdir.

Köklü sorunların globalleşmesi ve sonuçları bütün insanlığı ilgilendirmiyor mu, diye sorularak sınıflar ve sınıf mücadelesi arka plana atılamaz. Sorun çoğunlukla, sınıf çıkarlarının insanlık çıkarlarıyla uyuşup uyuşmadığı ya da çelişip çelişmediği biçimindedir. Görülüyor ki, sınıfların ve sınıf mücadelesinin tarihsel değişmelere temel oluşturduğu, yeni gerçekliklere ve sorunlara uygun olarak kendini geliştirdiği önemli tarihsel bir deneyimdir.

Bana göre barışın güvenliği bugün de sosyal ilerlemeye ve sınıf mücadelesine bağlıdır. Çünkü bu, bencil sınıf çıkarlarının veya kazanç hırsının geriletilmesini ya da etkisiz hale getirilmesini öngörür. Dünyanın bugünkü tarihsel yeni durumu, sınıf çıkarlarının insanlığın çıkarlarını hiçe sayarak gerçekleştirilmesine izin vermemeyi, mevcut toplumsal sistemlerin ve bunları taşıyan sınıfsal güçlerin maddi ve manevi imkânlarını ortak çözüm bekleyen görevlere yöneltmeyi gerektiriyor. Kalıcı silahsızlanma yönünde atılan ilk adımlar, sosyalist ve kapitalist enstitü ve işletmelerin, doğal çevrenin korunması ve üretilmesinde başlayan ortak çalışmaları bunun mümkün olduğunu gösteriyor.

Sistemlerin karşıtlığı arasındaki rekabetin tek mümkün biçimi olarak haklı şekilde belirtilen tarihi rekabet, bu deneme durumunun başarılı şekilde sonuçlanmasıyla başlıyor. Bundan ötürü ben de, birkaç yıl önce dünya kongresinde SED ve SPD tarafından yayınlanan "İdeolojik Mücadele ve Ortak Güvenlik" belgesini tarihi önemde bir deney olarak değerlendiriyorum.

Çev.: ***Zekiye ÇEBİ***

MARKSİZM VE GELECEK

HAZİRAN 1989 SAYI 1

Çıkıyor

SADUN AREN □ MURAT BELGE □ HALİL BERKTAY □
KORKUT BORATAV □ METİN ÇULHAOĞLU □ TARIK DEMİRKAN □
MUZAFFER İLHAN ERDOST □ CEM EROĞUL □ RASİH NURİ İLERİ □
AHMET KAÇMAZ □ YILDIRIM KOÇ □ HAYDAR KUTLU □
NAİL SATLIGAN □ KENAN SOMER □ ALİ SÖYLEMEZOĞLU